This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

26783 f. 2

Fichte, geboren z. Rammenau, i. d. Oberlausitz
stb. u. Nervenfieber z. Berlin, 29 ft Jan. 18
B. s. Reden an die Deutsche Nation.
— — Beytrag zur Berichtigung der Ur-
theile des Publikums über die
Revolution. 1793.
— — Anweisung zu e. seligen Leben
populäre Darstellung der Wissensch
lehre 1806.

Einige Vorleſungen

über die

Beſtimmung des Gelehrten

von

Johann Gottlieb Fichte.

Jena und Leipzig,
bei Chriſtian Ernſt Gabler,
1794.

Vorbericht.

Dieſe Vorleſungen wurden im verfloßnen Sommer-Halb-Jahre vor einer beträchtlichen Anzahl der bei uns ſtudierenden Jünglinge gehalten. Sie ſind der Eingang in ein Ganzes, das der Verfaſſer vollenden, und zu ſeiner Zeit dem Publikum vorlegen will. Eine äußere Veranlaſſung, die weder zur richtigen Beurtheilung, noch zum richtigen Verſtehen dieſer Blätter etwas beitragen kann,

kann, bewog ihn, dieſe fünf erſten Vorleſungen abgeſondert abdrucken zu laſſen, und zwar gerade ſo, wie er ſie gehalten, ohne daran ein Wort zu ändern. Dies möge ihn über manche Nachläßigkeit im Ausdrucke entſchuldigen. — Bei ſeinen übrigen Arbeiten konnte er dieſen Aufſätzen nicht gleich anfangs diejenige Vollendung geben, die er ihnen wünſchte. Dem mündlichen Vortrage hilft man durch Deklamation nach. Für den Abdruck ſie umzuändern war gegen eine Neben-Abſicht deſſelben.

Es kommen in dieſen Vorleſungen mehrere Aeuſſerungen vor, die nicht allen Leſern gefallen werden. Aber daraus iſt dem Verfaſſer kein Vorwurf zu machen;

denn

denn er hat bei seinen Untersuchungen nicht darauf gesehen, ob etwas gefallen, oder misfallen werde, sondern ob es wahr seyn möge, und was er nach seinem besten Wissen für wahr hielt, hat er gesagt, so gut er's vermogt.

Aber ausser jener Art von Lesern, die ihre Gründe haben, sich das Gesagte misfallen zu lassen, dürfte es noch andere geben, die es wenigstens für unnüz erklären, weil es sich nicht ausführen lasse, und weil demselben in der wirklichen Welt, so wie sie nun einmal ist, nichts entspreche; ja es ist zu befürchten, daß der gröste Theil der übrigens rechtlichen, ordentlichen, und nüchternen Leute so urtheilen werde. Denn obgleich in allen Zeitaltern

altern die Anzahl derjenigen, welche fähig waren, ſich zu Ideen zu erheben, die kleinere war, ſo iſt doch aus Gründen, die ich hier recht wohl verſchweigen kann, dieſe Anzahl nie kleiner geweſen, als eben jetzo. Indeß man in demjenigen Umkreiſe, den die gewöhnliche Erfahrung um uns gezogen, allgemeiner ſelbſt denkt, und richtiger urtheilt, als vielleicht je, ſind die mehreſten völlig irre, und geblendet, ſobald ſie auch nur eine Spanne über denſelben hinausgehen ſollen. Wenn es unmöglich iſt, in dieſen den einmal ausgelöſchten Funken des höhern Genius wieder anzufachen, muß man ſie ruhig in jenem Kreiſe bleiben, und inſofern ſie in demſelben nüzlich und unentbehrlich ſind, ihnen ihren

Werth

Werth in und für denſelben ungeſchmälert laſſen. Aber wenn ſie darum nun ſelbſt verlangen, alles zu ſich herabzuziehen, wozu ſie ſich nicht erheben können, wenn ſie z. B. fordern, daß alles Gedruckte ſich als ein Koch-Buch, oder als ein Rechen-Buch, oder als ein Dienſt-Reglement ſolle gebrauchen laſſen, und alles verſchreien, was ſich ſo nicht brauchen läßt, ſo haben ſie ſelbſt um ein Großes Unrecht.

Daß Ideale in der wirklichen Welt ſich nicht darſtellen laſſen, wiſſen wir andern vielleicht ſo gut, als ſie, vielleicht beſſer. Wir behaupten nur, daß nach ihnen die Wirklichkeit beurtheilt, und von denen, die dazu Kraft in ſich fühlen, modificirt werden müſſe. Geſezt, ſie könnten auch

davon

davon ſich nicht überzeugen, ſo verlieren ſie dabei, nachdem ſie einmal ſind, was ſie ſind, ſehr wenig; und die Menſchheit verliert nichts dabei. Es wird dadurch blos das klar, daß nur auf ſie nicht im Plane der Veredlung der Menſchheit gerechnet iſt. Dieſe wird ihren Weg ohne Zweifel fortſetzen; über jene wolle die gütige Natur walten, und ihnen zu rechter Zeit Regen und Sonnenſchein, zuträgliche Nahrung und ungeſtörten Umlauf der Säfte, und dabei — kluge Gedanken verleihen!

Jena, zur Michaelis-Meſſe 1794.

Erſte Vorleſung.

Ueber die

Beſtimmung des Menſchen an ſich.

Die Abſicht der Vorleſungen, welche ich heute eröfne, iſt Ihnen zum Theil bekannt. Ich möchte beantworten, oder vielmehr, ich möchte Sie, M. H. veranlaſſen, ſich zu beantworten folgende Fragen: Welches iſt die Beſtimmung des Gelehrten? welches ſein Verhältniß zu der geſammten Menſchheit ſowohl, als zu den einzelnen Ständen in derſelben? durch welche Mittel kann er ſeine erhabene Beſtimmung am ſicherſten erreichen?

Der Gelehrte iſt nur inſofern ein Gelehrter, inwiefern er andern Menſchen entgegengeſetzt wird, die das nicht ſind; ſein Be-

griff entsteht durch Vergleichung, durch Beziehung auf die Gesellschaft: unter der nicht etwa blos der Staat, sondern überhaupt jede Aggregation vernünftiger Menschen verstanden wird, die im Raume bei einander leben und dadurch in gegenseitige Beziehungen versezt werden.

Die Bestimmung des Gelehrten, insofern er das ist, ist demnach nur in der Gesellschaft denkbar; und also sezt die Beantwortung der Frage: welches ist die Bestimmung des Gelehrten? die Beantwortung einer andern voraus; der folgenden: welches ist die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft?

Die Beantwortung dieser Frage sezt wiederum die Beantwortung einer andern noch höhern voraus — der: welches ist die Bestimmung des Menschen an sich, d. h. des Menschen, insofern er bloß als Mensch, bloß nach dem Begriffe des Menschen überhaupt gedacht wird; — isolirt, und ausser aller Verbindung, die nicht in seinem Begriffe nothwendig enthalten ist?

Ich

Ich darf Ihnen wohl iezt ohne Beweiß sagen, was mehrern unter Ihnen ohne Zweifel schon längst bewiesen ist, und was andre dunkel, aber darum nicht weniger stark fühlen, daß die ganze Philosophie, daß alles menschliche Denken und Lehren, daß Ihr ganzes Studieren, daß alles, was ich insbesondere Ihnen je werde vortragen können, auf nichts anders abzwecken kann, als auf die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen, und ganz besonders der lezten höchsten: Welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt, und durch welche Mittel kann er sie am sichersten erreichen?

Zwar nicht für die Möglichkeit des Gefühls dieser Bestimmung, wohl aber für die deutliche, klare, und vollständige Einsicht in dieselbe wird die ganze Philosophie, und zwar eine gründliche und erschöpfende Philosophie vorausgesezt. — Diese Bestimmung des Menschen an sich ist zugleich der Gegenstand meiner heutigen Vorlesung. Sie sehen, M. H., daß ich das, was ich darüber zu sagen habe, in

dieſer Stunde nicht vollſtändig aus ſeinen Gründen ableiten kann, wenn ich nicht in dieſer Stunde die ganze Philoſophie abhandeln will. Aber ich kann es auf Ihr Gefühl aufbauen. — Sie ſehen zugleich, daß die Frage, welche ich in meinen öffentlichen Vorleſungen beantworten will: welches iſt die Beſtimmung des Gelehrten, — oder was eben ſoviel heißt, wie ſich zu ſeiner Zeit ergeben wird — die Beſtimmung des höchſten wahrſten Menſchen, die lezte Aufgabe für alles philoſophiſche Forſchen; — ſo wie die: welches iſt die Beſtimmung des Menſchen überhaupt, deren Beantwortung ich in meinen Privatvorleſungen zu begründen, heute aber nur kurz anzudeuten gedenke, — die erſte Aufgabe für daſſelbe iſt. Ich gehe jezt an die Beantwortung der aufgegebenen Frage.

Was das eigentlich geiſtige im Menſchen, das reine Ich, — ſchlechthin an ſich — iſolirt — und auſſer aller Beziehung auf etwas auſſer demſelben — ſeyn würde? — dieſe Frage iſt unbeantwortlich — und genau genommen

men enthält ſie einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Es iſt zwar nicht wahr, daß das reine Ich ein Produkt des Nicht-Ich — ſo nenne ich alles, was als auſſer dem Ich befindlich gedacht, was von dem Ich unterſchieden und ihm entgegengeſezt wird — daß das reine Ich, ſage ich, ein Produkt des Nicht-Ich ſey: — ein ſolcher Saz würde einen tranſcendentalen Materialismus ausdrücken, der völlig vernunftwidrig iſt — aber es iſt ſicher wahr, und wird an ſeinem Orte ſtreng erwieſen werden, daß das Ich ſich ſeiner ſelbſt nie bewußt wird, noch bewußt werden kann, als in ſeinen empiriſchen Beſtimmungen, und daß dieſe empiriſchen Beſtimmungen nothwendig ein Etwas auſſer dem Ich vorausſetzen. Schon der Körper des Menſchen, den er ſeinen Körper nennt, iſt etwas auſſer dem Ich. Auſſer dieſer Verbindung wäre er auch nicht einmal ein Menſch, ſondern etwas für uns ſchlechthin ungedenkbares; wenn man ein ſolches, das nicht einmal ein Gedankending iſt, noch ein Etwas nennen kann. — Den Menſchen an

ſich, und iſolirt betrachten, heißt demnach weder hier, noch irgendwo: ihn bloß als reines Ich, ohne alle Beziehung auf irgend etwas auſſer ſeinem reinen Ich betrachten: ſondern bloß, ihn auſſer aller Beziehung auf vernünftige Weſen ſeines gleichen denken.

Und, wenn er ſo gedacht wird, was iſt ſeine Beſtimmung? was kommt ihm als Menſchen, ſeinem Begriffe nach, zu, das unter den uns bekannten Weſen dem Nicht-Menſchen nicht zukommt? wodurch unterſcheidet er ſich von allem, was wir unter den uns bekannten Weſen nicht Menſch nennen? —

Von etwas poſitiven muß ich ausgehen, und da ich hier nicht von dem abſoluten poſitiven, dem Satze: Ich bin, ausgehen kann, ſo muß ich indeſſen einen Saz als Hypotheſe aufſtellen, der im Menſchengefühl unaustilgbar liegt — der das Reſultat der geſammten Philoſophie iſt, der ſich ſtreng erweiſen läßt — und den ich in meinen Privatvorleſungen ſtreng erweiſen werde: den Saz: So gewiß der Menſch Vernunft hat, iſt er ſein eigner Zweck,

d. h. er ist nicht, weil etwas anderes seyn soll, — sondern er ist schlechthin, weil Er seyn soll: sein bloßes Seyn ist der lezte Zweck seines Seyns, oder, welches eben soviel heißt, man kann ohne Widerspruch nach keinem Zwecke seines Seyns fragen. Er ist, weil er ist. Dieser Charakter des absoluten Seyns, des Seyns um sein selbst willen, ist sein Character oder seine Bestimmung, insofern er bloß und lediglich als vernünftiges Wesen betrachtet wird.

Aber dem Menschen kommt nicht bloß das absolute Seyn, das Seyn schlechthin; es kommen ihm auch noch besondere Bestimmungen dieses Seyns zu; er ist nicht bloß, sondern er ist auch irgend etwas; er sagt nicht bloß: ich bin; sondern er sezt auch hinzu: ich bin dieses oder jenes. Insofern er überhaupt ist, ist er vernünftiges Wesen; insofern er irgend etwas ist; was ist er dann? — Diese Frage haben wir zu beantworten. —

Das, was er ist, ist er zunächst nicht darum, weil er ist; sondern darum, weil

etwas auſſer ihm iſt. — Das empiriſche Selbſtbewußtſeyn, d. i. das Bewußtſeyn irgend einer Beſtimmung in uns, iſt nicht möglich, auſſer unter der Vorausſetzung eines Nicht-Ich, wie wir ſchon oben geſagt haben und an ſeinem Orte beweiſen werden. Dieſes Nicht-Ich muß auf ſeine leidende Fähigkeit, welche wir Sinnlichkeit nennen, einwirken. Inſofern alſo der Menſch etwas iſt, iſt er ſinnliches Weſen. Nun aber iſt er nach dem obigen zugleich vernünftiges Weſen, und ſeine Vernunft ſoll durch ſeine Sinnlichkeit nicht aufgehoben werden, ſondern beide ſollen neben einander beſtehen. In dieſer Verbindung verwandelt ſich der obige Saz: Der Menſch iſt, weil er iſt — in den folgenden: Der Menſch ſoll ſeyn, was er iſt, ſchlechthin darum, weil er iſt, d. h. alles was er iſt, ſoll auf ſein reines Ich, auf ſeine bloße Ichheit bezogen werden; alles, was er iſt, ſoll er ſchlechthin darum ſeyn, weil er ein Ich iſt; und was er nicht ſeyn kann, weil er ein Ich iſt, ſoll er überhaupt gar nicht ſeyn. Dieſe,

ſe, bis jezt noch dunkle Formel wird ſich ſo gleich aufklären.

Das reine Ich läßt ſich nur negativ vorſtellen; als das Gegentheil des Nicht-Ich, deſſen Character Mannichfaltigkeit iſt — mithin als völlige abſolute Einerleiheit; es iſt immer Ein und Ebendaſſelbe und nie ein anderes. Mithin läßt die obige Formel ſich auch ſo ausdrücken: Der Menſch ſoll ſtets einig mit ſich ſelbſt ſeyn; er ſoll ſich nie widerſprechen. — Nämlich das reine Ich kann nie in Widerſpruche mit ſich ſelbſt ſtehen, denn es iſt in ihm gar keine Verſchiedenheit, ſondern es iſt ſtets Ein und Ebendaſſelbe: aber das empiriſche, durch äußere Dinge beſtimmte, und beſtimmbare Ich kann ſich widerſprechen; — und ſo oft es ſich widerſpricht, ſo iſt das ein ſicheres Merkmahl, daß es nicht nach der Form des reinen Ich, nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch äuſſere Dinge beſtimmt iſt. Und ſo ſoll es nicht ſeyn; denn der Menſch iſt ſelbſt Zweck; er ſoll ſich ſelbſt beſtimmen und nie durch etwas fremdes ſich beſtimmen laſſen; er

ſoll ſeyn, was er iſt, weil er es ſeyn will, und wollen ſoll. Das empiriſche Ich ſoll ſo geſtimmt werden, wie es ewig geſtimmt ſeyn könnte. Ich würde daher, — was ich bloß im Vorbeigehen und zur Erläuterung hinzufüge, — den Grundſaz der Sittenlehre in folgender Formel ausdrücken: Handle ſo, daß du die Maxime deines Willens als ewiges Geſez für dich denken könneſt. —

Die lezte Beſtimmung aller endlichen vernünftigen Weſen iſt demnach abſolute Einigkeit, ſtete Identität, völlige Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt. Dieſe abſolute Identität iſt die Form des reinen Ich und die einzige wahre Form deſſelben; oder vielmehr: an der Denkbarkeit der Identität wird der Ausdruck jener Form erkannt. Welche Beſtimmung aber ewig dauernd gedacht werden kann, dieſelbe iſt der reinen Form des Ich gemäß. — Man verſtehe dieſes nicht halb, und nicht einſeitig. Nicht etwa bloß der Wille ſoll ſtets einig mit ſich ſelbſt ſeyn, — von dieſem iſt nur in der Sittenlehre die Rede — ſondern alle Kräfte

des

des Menschen, welche an sich nur Eine Kraft sind, und bloß in ihrer Anwendung auf verschiedne Gegenstände unterschieden werden — sie alle sollen zu vollkommener Identität übereinstimmen, und unter sich zusammenstimmen.

Nun aber hängen die empirischen Bestimmungen unsers Ich, wenigstens ihrem größten Theil nach, nicht von uns selbst, sondern von etwas ausser uns ab. Zwar ist der Wille in seinem Kreise, d. i. in dem Umfange der Gegenstände, auf welche er sich beziehen kann, nachdem sie dem Menschen bekannt worden, absolut frei, wie zu seiner Zeit streng wird erwiesen werden. Aber das Gefühl uud die dasselbe vorausſetzende Vorstellung ist nicht frei, sondern hängt von den Dingen ausser dem Ich ab, deren Charakter gar nicht Identität, sondern Mannichfaltigkeit ist. Soll nun dennoch das Ich auch in dieser Rücksicht stets einig mit sich selbst seyn, so muß es unmittelbar auf die Dinge selbst, von denen das Gefühl und die Vorstellung des Menschen abhängig ist, zu wirken streben; der Mensch muß

suchen,

ſuchen, dieſelben zu modificiren, und ſie ſelbſt zur Uebereinſtimmung mit der reinen Form ſeines Ich zu bringen, damit nun auch die Vorſtellung von ihnen, inſofern ſie von ihrer Beſchaffenheit abhängt, mit jener Form übereinſtimme. — Dieſe Modifikation der Dinge nun, wie ſie nach unſern nothwendigen Begriffen von ihnen ſeyn ſollen, iſt nicht durch den bloßen Willen möglich, ſondern es bedarf dazu auch einer gewiſſen Geſchicklichkeit, die durch Uebung erworben und erhöht wird.

Ferner, was noch wichtiger iſt, unſer empiriſch beſtimmbares Ich ſelbſt nimmt durch den ungehinderten Einfluß der Dinge auf daſſelbe, dem wir uns unbefangen überlaſſen, ſo lange unſre Vernunft noch nicht erwacht iſt, gewiſſe Biegungen an, die mit der Form unſers reinen Ich unmöglich übereinſtimmen können, da ſie von den Dingen auſſer uns herkommen. Um dieſe auszutilgen und uns die urſprüngliche reine Geſtalt wieder zu geben — dazu reicht gleichfalls der bloße Wille nicht hin, ſondern wir bedürfen auch dazu jener

Geschicklichkeit, die durch Uebung erworben und erhöht wird.

Die Erwerbung dieser Geschicklichkeit, theils unsre eigenen vor dem Erwachen unsrer Vernunft und des Gefühls unsrer Selbstthätigkeit entstandenen fehlerhaften Neigungen zu unterdrücken und auszutilgen; theils die Dinge ausser uns zu modificiren und sie nach unsern Begriffen umzuändern, — die Erwerbung dieser Geschicklichkeit, sage ich, heißt Kultur; und der erworbene bestimmte Grad dieser Geschicklichkeit wird gleichfals so genennt. Die Kultur ist nur nach Graden verschieden; aber sie ist unendlich vieler Grade fähig. Sie ist das lezte und höchste Mittel für den Endzweck des Menschen, die völlige Uebereinstimmung mit sich selbst, — wenn der Mensch als vernünftig sinnliches Wesen; — sie ist selbst lezter Zweck, wenn er als bloß sinnliches Wesen betrachtet wird. Die Sinnlichkeit soll kultivirt werden: das ist das höchste und lezte, was sich mit ihr vornehmen läßt. —

Das endliche Resultat aus allem Gesagten ist folgendes: Die vollkommene Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und — damit er mit sich selbst übereinstimmen könne — die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen, — den Begriffen, welche bestimmen, wie sie seyn *sollen*, — ist das lezte höchste Ziel des Menschen. Diese Uebereinstimmung überhaupt ist, daß ich in die Terminologie der kritischen Philosophie eingreife, dasjenige, was Kant *das höchste Gut* nennt: welches höchste Gut an sich, wie aus dem obigen hervorgeht, gar nicht zwei Theile hat, sondern völlig einfach ist: es ist — die *vollkommene Uebereinstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst*. In Beziehung auf ein vernünftiges Wesen, das von den Dingen ausser sich abhängig ist, läßt dasselbe sich als zweifach betrachten — als Uebereinstimmung *des Willens* mit der Idee eines ewig geltenden Willens, oder — *sittliche Güte* — und

als Uebereinſtimmung der Dinge auſſer uns mit unſerm Willen (es verſteht ſich mit unſerm vernünftigen Willen) oder Glückſeeligkeit. — Es iſt alſo — im Vorbeigehen ſey dies erinnert — ſo wenig wahr, daß der Menſch durch die Begierde nach Glückſeeligkeit zur ſittlichen Güte beſtimmt werde; daß vielmehr der Begriff der Glückſeeligkeit ſelbſt, und die Begierde nach ihr, erſt aus der ſittlichen Natur des Menſchen entſteht. — Nicht — das iſt gut, was glückſeelig macht; ſondern — nur das macht glückſeelig, was gut iſt. Ohne Sittlichkeit iſt keine Glückſeeligkeit möglich. Angenehme Gefühle zwar ſind ohne ſie, und ſelbſt im Gegenſtreite gegen ſie möglich und wir werden an ſeinem Orte ſehen, warum? aber dieſe ſind nicht Glückſeeligkeit, ſondern oft widerſprechen ſie ihr ſogar.

Alles vernunftloſe ſich zu unterwerfen, frei und nach ſeinem eignen Geſetze es zu beherrſchen, iſt lezter Endzweck des Menſchen; welcher lezte Endzweck völlig unerreichbar iſt und ewig unerreichbar bleiben muß, wenn der

Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und wenn er nicht Gott werden soll. Es liegt im Begriffe des Menschen, daß sein leztes Ziel unerreichbar, sein Weg zu demselben unendlich seyn muß. Mithin ist es nicht die Bestimmung des Menschen, dieses Ziel zu erreichen. Aber er kann und soll diesem Ziele immer näher kommen: und daher ist die Annäherung ins Unendliche zu diesem Ziele seine wahre Bestimmung als Mensch, d. i. als vernünftiges aber endliches, als sinnliches aber freies Wesen. — Nennt man nun jene völlige Uebereinstimmung mit sich selbst Vollkommenheit, in der höchsten Bedeutung des Worts, wie man sie allerdings nennen kann: so ist Vollkommenheit das höchste unerreichbare Ziel des Menschen; Vervollkommnung ins unendliche aber ist seine Bestimmung. Er ist da, um selbst immer sittlich beßer zu werden, und alles rund um sich herum sinnlich, und wenn er in der Gesellschaft betrachtet wird, auch sittlich besser, und dadurch sich selbst immer glückseeliger zu machen.

Das

Das ist die Bestimmung des Menschen, insofern er isolirt, d. h. ausser Beziehung auf vernünftige Wesen seines Gleichen betrachtet wird. — Wir sind nicht isolirt, und ob ich gleich heute meine Betrachtungen nicht auf die allgemeine Verbindung vernünftiger Wesen untereinander richten kann, so muß ich doch einen Blick auf diejenige Verbindung werfen, in die ich heute mit Ihnen, M. H. trete. Jene erhabene Bestimmung, die ich Ihnen heute kurz angedeutet habe, ist es, die ich in vielen hoffnungsvollen jungen Männern zur deutlichen Einsicht erheben soll; die ich Ihnen zum überlegtesten Zwecke und zum beständigen Leitfaden Ihres ganzen Lebens zu machen wünsche — in jungen Männern, die bestimmt sind, wieder an ihrem Theile kräftigst auf die Menschheit zu wirken, einst im engern oder weitern Umkreise durch Lehren, oder durch Handeln, oder durch beides, die Bildung, die sie selbst erhalten haben, weiter zu verbreiten, und an allen Enden unser gemeinsames Brudergeschlecht auf eine höhere Stufe der Kultur wohlthätig heraufzuheben — in jungen Männern, bei deren Bildung ich höchstwahrschein-

lich an noch ungebohrnen Millionen von Menschen bilde. Wenn einige unter Ihnen das gütige Vorurtheil für mich haben sollten, daß ich die Würde dieser meiner besondern Bestimmung fühle, daß ich es mir bei meinem Nachdenken und Lehren zum höchsten Zwecke machen werde, zur Förderung der Kultur und Erhöhung der Humanität in Ihnen, M. H. und in allen, mit denen Sie je einen Berührungspunkt gemein haben werden, beizutragen; und daß ich alle Philosophie und alle Wissenschaft für nichtig halte, die nicht auf dieses Ziel ausgeht — wenn Sie so von mir urtheilen, so urtheilen Sie — ich darf das vielleicht sagen — ganz richtig von meinem Willen. Inwiefern meine Kräfte diesem Wunsche entsprechen sollen, hängt nicht ganz von mir selbst ab; es hängt zum Theil von Umständen ab, die nicht in unsrer Macht stehen. Es hängt zum Theil auch mit von Ihnen ab, M. H. von Ihrer Aufmerksamkeit, die ich mir erbitte, von Ihrem Privatfleiße, auf den ich mit froher voller Zuversicht rechne, von Ihrem Vertrauen zu mir, dem ich mich empfehle, und durch Handeln zu empfehlen suchen werde.

Zweite Vorlesung.

Ueber die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft.

Es giebt eine Menge Fragen, welche die Philoſophie erſt zu beantworten hat, ehe ſie Wiſſenſchaft und Wiſſenſchaftslehre werden kann: — Fragen, welche die alles entſcheidenden Dogmatiker vergaßen und welche der Skeptiker nur auf die Gefahr hin der Unvernunft oder der Bosheit oder beider zugleich bezüchtigt zu werden — anzudeuten wagt.

Es iſt, wofern ich nicht oberflächlich ſeyn, und ſeicht behandeln will, worüber ich etwas gründlicheres zu wiſſen glaube — wofern ich nicht Schwierigkeiten verbergen und in der Stille übergehen will, die ich recht wohl

ſehe — es iſt, ſage ich, mein Schickſal in dieſen öffentlichen Vorleſungen, mehrere dieſer faſt noch ganz unberührten Fragen berühren zu müſſen, ohne ſie doch völlig erſchöpfen zu können — auf die Gefahr hin misverſtanden oder misgedeutet zu werden, nur Winke zum weitern Nachdenken, nur Weiſungen auf weitere Belehrung geben zu können, wo ich lieber die Sache aus dem Grunde erſchöpfen möchte. Vermuthete ich unter Ihnen M. H. viele Populat-Philoſophen, die ohne alle Mühe und ohne alles Nachdenken, blos durch die Hülfe Ihres Menſchenverſtandes, den ſie gesund nennen, alle Schwierigkeiten gar leicht löſen, ſo würde ich dieſen Lehrſtuhl oft nicht ohne Zagen betreten.

Unter dieſe Fragen gehören beſonders folgende zwei, vor deren Beantwortung unter andern auch kein gründliches Naturrecht möglich ſeyn dürfte; zuförderſt die: mit welcher Befugniß nennt der Menſch einen beſtimmten Theil der Körperwelt ſeinen Körper? wie kömmt er dazu, dieſen ſeinen Körper zu betrachten,

trachten, als seinem Ich angehörig, da er doch demselben gerade entgegengesezt ist? und dann die zweite: wie kömmt der Mensch dazu, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich anzunehmen, und anzuerkennen, da doch dergleichen Wesen in seinem reinen Selbstbewußtseyn unmittelbar gar nicht gegeben sind?

Ich habe heute die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft festzusetzen und die Lösung dieser Aufgabe sezt die Beantwortung der leztern Frage voraus. — Gesellschaft nenne ich die Beziehung der vernünftigen Wesen aufeinander. Der Begriff der Gesellschaft ist nicht möglich, ohne die Voraussetzung, daß es vernünftige Wesen ausser uns wirklich gebe, und ohne characteristische Merkmale, wodurch wir dieselben von allen andern Wesen unterscheiden können, die nicht vernünftig sind, und demnach nicht mit zur Gesellschaft gehören. Wie kommen wir zu jener Voraussetzung? und welches sind diese Merkmale? Dieß ist die Frage, die ich zuförderst zu beantworten habe.

„Wir haben beides, sowohl daß es vernünf-
„tige Wesen unsers Gleichen ausser uns gebe,
„als auch die Unterscheidungszeichen derselben
„von vernunftlosen Wesen aus der Erfahrung
„geschöpft;“ so dürften wohl diejenigen ant-
worten, die sich noch nicht an strenge philoso-
phische Untersuchung gewöhnt haben; aber ei-
ne solche Antwort würde seicht und unbefriedi-
gend, es würde gar keine Antwort auf unsre
Frage seyn, sondern sie würde zu einer ganz
andern gehören. Die Erfahrungen, auf wel-
che sie sich berufen würden, machten ja wohl
auch die Egoisten, die darum noch immer nicht
gründlich widerlegt sind. Die Erfahrung lehrt
nur das, daß die Vorstellung von ver-
nünftigen Wesen ausser uns in unserm empi-
rischen Bewustseyn enthalten sey; und darüber
ist kein Streit, und kein Egoist hat es noch
geläugnet. Die Frage ist: ob dieser Vorstellung
etwas ausser derselben entspreche; ob es un-
abhängig von unserer Vorstellung und wenn wir
es uns auch nicht vorstellten — vernünftige We-
sen ausser uns gebe; und hierüber kann die Er-
fah-

fahrung nichts lehren, ſo gewiß als ſie Erfahrung, d. i. das Syſtem unſerer Vorſtellungen iſt.

Die Erfahrung kann höchſtens lehren, daß Wirkungen gegeben ſind, die den Wirkungen vernünftiger Urſachen ähnlich ſind; aber nimmermehr kann ſie lehren, daß die Urſachen derſelben als vernünftige Weſen an ſich wirklich vorhanden ſeyen; denn ein Weſen an ſich ſelbſt iſt kein Gegenſtand der Erfahrung.

Wir ſelbſt tragen dergleichen Weſen erſt in die Erfahrung hinein; Wir ſind es, die gewiſſe Erfahrungen aus dem Daſeyn vernünftiger Weſen auſſer uns erklären. Aber — mit welcher Befugniß erklären wir ſo? dieſe Befugniß muß vor dem Gebrauch derſelben näher erwieſen werden, weil die Gültigkeit derſelben ſich darauf gründet, und kann nicht etwa blos auf den wirklichen Gebrauch gegründet werden: und ſo wären wir denn um keinen Schritt weiter; und ſtünden gerade wieder bey der Frage, die wir oben aufwarfen: Wie kommen wir dazu, vernünftige Weſen auſſer uns anzunehmen und anzuerkennen?

Das

Das theoretiſche Gebiet der Philoſophie iſt unſtreitig durch die gründlichen Unterſuchungen der Kritiker erſchöpft; alle bis jezt noch unbeantwortete Fragen müſſen aus praktiſchen Principien beantwortet werden, wie ich indeß nur hiſtoriſch anführe. Wir müſſen verſuchen, ob wir die aufgeworfene Frage aus dergleichen Principien wirklich beantworten können —

Der höchſte Trieb im Menſchen iſt, laut unſerer lezten Vorleſung, der Trieb nach Identität, nach vollkommener Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt; und damit er ſtets mit ſich übereinſtimmen könne, nach Uebereinſtimmung alles deſſen, was auſſer ihm iſt, mit ſeinen nothwendigen Begriffen davon. Es ſoll ſeinen Begriffen nicht nur nicht widerſprochen werden, ſo daß ihm übrigens die Exiſtenz oder Nicht-Exiſtenz eines demſelben entſprechenden Objekts gleichgültig wäre, ſondern es ſoll auch wirklich etwas demſelben entſprechendes gegeben werden. Allen Begriffen, die in ſeinem Ich liegen, ſoll im Nicht-Ich ein Ausdruck,

druck, ein Gegenbild gegeben werden. So ist sein Trieb bestimmt.

Im Menschen ist auch der Begriff der Vernunft und des vernunftmäßigen Handelns und Denkens gegeben, und er will nothwendig diesen Begriff nicht nur in sich selbst realisiren, sondern auch ausser sich realisirt sehen. Es gehört unter seine Bedürfnisse, daß vernünftige Wesen seines gleichen ausser ihm gegeben seyen.

Er kann dergleichen Wesen nicht hervorbringen; aber er legt den Begriff derselben seiner Beobachtung des Nicht-Ich zum Grunde, und erwartet, etwas demselben entsprechendes zu finden. — Der erste, zunächst sich anbietende, aber bloß negative Charakter der Vernünftigkeit ist Wirksamkeit nach Begriffen, Thätigkeit nach Zwecken. Was den Charakter der Zweckmäsigkeit trägt, kann einen vernünftigen Urheber haben; das, worauf sich der Begriff der Zweckmäsigkeit gar nicht anwenden läßt, hat gewiß keinen vernünftigen Urheber. — Aber dieses Merkmahl ist zweideutig; Ueber-

einſtimmung des Mannichfaltigen zur Einheit iſt der Charakter der Zweckmäſigkeit; aber es gibt mehrere Arten dieſer Uebereinſtimmung, die ſich aus bloßen Naturgeſetzen, — eben nicht aus mechaniſchen, aber doch aus organiſchen — erklären laſſen; mithin bedürfen wir noch eines Merkmahls, um aus einer gewiſſen Erfahrung mit Ueberzeugung auf eine vernünftige Urſache derſelben ſchließen zu können — Die Natur wirkt auch da, wo ſie zweckmäſig wirkt, nach nothwendigen Geſetzen; die Vernunft wirkt immer mit Freiheit. Mithin würde Uebereinſtimmung des Mannichfaltigen zur Einheit, die durch Freiheit gewirkt wäre, der ſichere und untrügliche Charakter der Vernünftigkeit in der Erſcheinung ſeyn. Es fragt ſich nur: wie ſoll man eine in der Erfahrung gegebene Wirkung durch Nothwendigkeit, von einer gleichfalls in der Erfahrung gegebenen Wirkung durch Freiheit unterſcheiden?

Einer Freiheit auſſer mir kann ich mir überhaupt gar nicht unmittelbar bewuſt ſeyn; nicht einmahl einer Freiheit in mir oder meiner eigenen

nen Freiheit kann ich mir bewußt werden; Denn die Freiheit an sich ist der lezte Erklärungsgrund alles Bewustseyns und kann daher gar nicht in das Gebiet des Bewustseyns gehören. Aber — ich kann mir bewußt werden, daß ich mir bei einer gewissen Bestimmung meines empirischen Ich durch meinen Willen einer andern Ursache nicht bewußt bin, als dieses Willens selbst; und dieses Nichtbewustseyn der Ursache könnte man wohl auch ein Bewußtseyn der Freiheit nennen, wenn man sich nur vorher gehörig erklärt hat; und wir wollen es hier so nennen. In diesem Sinne kann man sich selbst einer eigenen Handlung durch Freiheit bewußt werden.

Wird nun durch unsere freie Handlung, der wir uns in dem angezeigten Sinne bewußt sind, die Wirkungsart der Substanz, die uns in der Erscheinung gegeben ist, so verändert, daß diese Wirkungsart gar nicht mehr aus dem Gesetze, nach welchem sie vorher sich richtete, sondern bloß aus demjenigen zu erklären ist, das wir unserer freien Handlung zu Grunde gelegt haben,

haben, und welches dem vorherigen entgegengesezt ist; so können wir eine solche veränderte Bestimmung nicht anders erklären, als durch die Vorausseţung, daß die Ursache jener Wirkung gleichfalls vernünftig und frei sey. Hieraus entsteht, daß ich in die Kantische Terminologie eingreife, eine Wechselwirkung nach Begriffen; eine zweckmäßige Gemeinschaft; und diese ist es, die ich Gesellschaft nenne. Der Begriff der Gesellschaft ist nun vollständig bestimmt.

Es gehört unter die Grundtriebe des Menschen, vernünftige Wesen, seines gleichen auſſer sich annehmen zu dürfen; diese kann er nur unter der Bedingung annehmen, daß er mit ihnen, nach der oben bestimmten Bedeutung des Wortes in Gesellschaft tritt. — Der gesellschaftliche Trieb gehört demnach unter die Grundtriebe des Menschen. Der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben; er soll in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isolirt lebt.

Sie

Sie ſehen, M. H., wie wichtig es iſt, die Geſellſchaft überhaupt, nicht mit der beſondern empiriſch bedingten Art von Geſellſchaft, die man den Staat nennt, zu verwechſeln. Das Leben im Staate gehört nicht unter die abſoluten Zwecke des Menſchen, was auch ein ſehr großer Mann darüber ſage; ſondern es iſt ein nur unter gewiſſen Bedingungen ſtatt findendes Mittel zur Gründung einer vollkommenen Geſellſchaft. Der Staat geht, eben ſo wie alle menſchliche Inſtitute, die bloße Mittel ſind, auf ſeine eigene Vernichtung aus: es iſt der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüßig zu machen. Jezt iſt der Zeitpunkt ſicher noch nicht — und ich weiß nicht, wie viele Myriaden Jahre oder Myriaden von Myriaden Jahren bis dahin ſeyn mögen — und es iſt überhaupt hier nicht von einer Anwendung im Leben, ſondern von Berichtigung eines ſpeculativen Satzes die Rede — jezt iſt der Zeitpunkt nicht; aber es iſt ſicher, daß auf der a priori vorgezeichneten Laufbahn des Menſchengeſchlechts ein ſolcher

Punkt liegt, wo alle Staatsverbindungen überflüßig seyn werden. Es ist derjenige Punkt, wo statt der Stärke oder der Schlauheit die bloße Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt seyn wird. Anerkannt seyn sage ich, denn irren, und aus Irrthum ihren Mitmenschen verletzen mögen die Menschen auch dann noch; aber sie müssen nur alle den guten Willen haben, sich ihres Irrthums überführen zu lassen, und so, wie sie desselben überführt sind, ihn zurück zu nehmen und den Schaden zu ersetzen — Ehe dieser Zeitpunkt eintritt, sind wir im allgemeinen noch nicht einmal wahre Menschen.

Nach dem gesagten ist Wechselwirkung durch Freiheit der positive Charakter der Gesellschaft. — Diese — ist selbst Zweck; und es wird demnach gewirkt, bloß und schlechthin darum, damit gewirkt werde. — Durch die Behauptung aber, daß die Gesellschaft ihr eigener Zweck sey, wird gar nicht geläugnet, daß die Art des Einwirkens noch ein besonderes Gesez haben könne, welches der Einwirkung ein noch bestimmteres Ziel aufstellt.

Der

Der Grundtrieb war, vernünftige Wesen unseres gleichen, oder Menschen zu finden. — Der Begriff vom Menschen ist ein idealischer Begriff, weil der Zweck des Menschen, insofern er das ist, unerreichbar ist. Jedes Individuum hat sein besonderes Ideal vom Menschen überhaupt, welche Ideale zwar nicht in der Materie, aber doch in den Graden verschieden sind; Jeder prüft nach seinem eigenen Ideale denjenigen, den er für einen Menschen anerkennt. Jeder wünscht vermöge jenes Grundtriebes, jeden andern demselben ähnlich zu finden; er versucht, er beobachtet ihn auf alle Weise, und wenn er ihn unter demselben findet, so sucht er ihn dazu empor zu heben. In diesem Ringen der Geister mit Geistern siegt stets derjenige, der der höhere, bessere Mensch ist; so entsteht durch Gesellschaft Vervollkommnung der Gattung, und wir haben denn auch zugleich die Bestimmung der ganzen Gesellschaft, als solcher, gefunden. Wenn es scheint, als ob der höhere und bessere Mensch keinen Einfluß auf den

niedern und ungebildeten habe, ſo täuſcht uns hiebei theils unſer Urtheil, da wir oft die Frucht auf der Stelle erwarten, ehe das Saamenkorn keimen und ſich entwickeln kann; theils kommt es daher, daß der beſſere vielleicht um zuviele Stufen höher ſteht, als der ungebildete; daß ſie zu wenig Berührungspunkte mit einander gemein haben; zu wenig aufeinander wirken können — ein Umſtand, der die Kultur auf eine unglaubliche Art aufhält, und deſſen Gegenmittel wir zu ſeiner Zeit aufzeigen werden. Aber im Ganzen ſiegt der beſſere gewiß; ein beruhigender Troſt für den Freund der Menſchen und der Wahrheit, wenn er dem offenen Kriege des Lichts mit der Finſterniß zuſieht. Das Licht ſiegt endlich gewiß — die Zeit kann man freilich nicht beſtimmen, aber es iſt ſchon ein Unterpfand des Sieges, und des nahen Sieges, wenn die Finſterniß genöthigt iſt, ſich in einen öffentlichen Kampf einzulaſſen. Sie liebt das Dunkel; ſie hat ſchon verlohren, wenn ſie gezwungen iſt, an das Licht zu treten.

Alſo —

Also — das ist das Resultat unsrer ganzen bisherigen Betrachtung — der Mensch ist für die Gesellschaft bestimmt; unter diejenigen Geschicklichkeiten, welche er seiner in der vorigen Vorlesung entwickelten Bestimmung nach in sich vervollkommnen soll, gehört auch die Gesellschaftlichkeit.

Diese Bestimmung für die Gesellschaft überhaupt ist, so sehr sie auch aus dem Innersten, Reinsten des menschlichen Wesens entsprungen ist, dennoch als bloßer Trieb, dem höchsten Gesetze der steten Uebereinstimmung mit uns selbst, oder dem Sittengesetze untergeordnet; und muß durch dasselbe weiter bestimmt und unter eine feste Regel gebracht werden; und so wie wir diese Regel auffinden, finden wir die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft, die der Zweck unserer gegenwärtigen Untersuchung und aller bis jezt angestellten Betrachtungen ist.

Zuförderst wird durch jenes Gesez der absoluten Uebereinstimmung der gesellschaftliche Trieb negativ bestimmt; er darf sich selbst

nicht widerſprechen. Der Trieb geht auf Wechſelwirkung, gegenſeitige Einwirkung, gegenſeitiges Geben und Nehmen, gegenſeitiges Leiden und Thun: nicht auf bloſe Kauſalität, nicht auf bloſe Thätigkeit, wogegen der andere ſich nur leidend zu verhalten hätte. Der Trieb geht darauf aus, freie vernünftige Weſen auſſer uns zu finden, und mit ihnen in Gemeinſchaft zu treten; er geht nicht auf Subordination, wie in der Körperwelt, ſondern er geht auf Koordination aus. Will man die geſuchten vernünftigen Weſen auſſer ſich nicht frei ſeyn laſſen, ſo rechnet man etwa blos auf ihre theoretiſche Geſchicklichkeit, nicht auf ihre freie praktiſche Vernünftigkeit: man will nicht in Geſellſchaft mit ihnen treten, ſondern man will ſie, als geſchicktere Thiere, beherrſchen, und dann verſezt man ſeinen geſellſchaftlichen Trieb mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. — Doch was ſage ich: man verſezt ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch? man hat ihn vielmehr noch gar nicht — jenen höhern Trieb: die Menſchheit hat ſich

dann

dann in uns noch gar nicht so weit ausgebildet; wir stehen selbst noch auf der niedern Stufe der halben Menschheit, oder der Sklaverei. Wir sind selbst noch nicht zum Gefühl unsrer Freiheit und Selbstthätigkeit gereift; denn sonst müßten wir nothwendig um uns herum uns ähnliche, d. i. freie Wesen sehen wollen. Wir sind Sklaven und wollen Sklaven halten. Rousseau sagt: Mancher hält sich für einen Herrn anderer, der doch mehr Sklav ist, als sie: er hätte noch weit richtiger sagen können: Jeder, der sich für einen Herrn anderer hält, ist selbst ein Sklav. Ist er es auch nicht immer wirklich, so hat er doch sicher eine Sklavenseele und vor dem ersten Stärkern, der ihn unterjocht, wird er niederträchtig kriechen. — Nur derjenige ist frei, der alles um sich herum frei machen will, und durch einen gewissen Einfluß, dessen Ursache man nicht immer bemerkt hat, wirklich frei macht. Unter seinem Auge athmen wir freier; wir fühlen uns durch nichts gepreßt und zurückgehalten und eingeengt; wir fühlen eine ungewohnte Lust,

alles zu seyn und zu thun, was nicht die Achtung für uns selbst uns verbietet.

Der Mensch darf vernunftlose Dinge als Mittel für seine Zwecke gebrauchen, nicht aber vernünftige Wesen: er darf dieselben nicht einmal als Mittel für ihre eigene Zwecke brauchen; er darf nicht auf sie wirken, wie auf todte Materie oder auf das Thier, so daß er bloß seinen Zweck mit ihnen durchsetze, ohne auf ihre Freiheit gerechnet zu haben. — Er darf kein vernünftiges Wesen wider seinen Willen tugendhaft, oder weise, oder glücklich machen. Abgerechnet, daß diese Bemühung vergeblich seyn würde, und daß keiner tugendhaft oder weise, oder glücklich werden kann, ausser durch seine eigene Arbeit und Mühe — abgerechnet also, daß das der Mensch nicht kann, soll er — wenn er es auch könnte oder zu können glaubte — es nicht einmal wollen, denn es ist unrecht und er versezt sich dadurch in Widerspruch mit sich selbst.

Durch das Gesez der völligen formalen Uebereinstimmung mit sich selbst, wird der gesellschaftliche Trieb auch positiv bestimmt,

und

und so bekommen wir die eigentliche Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft. — Alle Individuen, die zum Menschengeschlechte gehören, sind unter sich verschieden; es ist nur Eins, worin sie völlig übereinkommen, ihr leztes Ziel, die Vollkommenheit. Die Vollkommenheit ist nur auf eine Art bestimmt; sie ist sich selbst völlig gleich, könnten alle Menschen vollkommen werden, könnten sie ihr höchstes und leztes Ziel erreichen, so wären sie alle einander völlig gleich; sie wären nur Eins; ein einziges Subjekt. Nun aber strebt jeder in der Gesellschaft den andern, wenigstens seinen Begriffen nach, vollkommener zu machen; ihn zu seinem Ideale, das er sich von dem Menschen gemacht hat, emporzuheben. — Mithin ist das lezte höchste Ziel der Gesellschaft völlige Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen möglichen Gliedern derselben. Da aber die Erreichung dieses Ziels die Erreichung der Bestimmung des Menschen überhaupt — die Erreichung der absoluten Vollkommenheit voraussezt: so ist es eben so unerreichbar, als jenes —

ist unerreichbar, so lange der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und nicht Gott werden soll. Völlige Einigkeit mit allen Individuen ist mithin zwar das letzte Ziel, aber nicht die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft.

Aber annähern und ins unendliche sich annähern an dieses Ziel — das kann er und das soll er. Dieses Annähern zur völligen Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen Individuen können wir Vereinigung nennen. Also Vereinigung, die der Innigkeit nach stets fester, dem Umfange nach stets ausgebreiteter werde, ist die wahre Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft: diese Vereinigung aber ist, da nur über ihre lezte Bestimmung die Menschen einig sind und einig werden können — nur durch Vervollkommnung möglich. Wir können demnach eben so gut sagen: gemeinschaftliche Vervollkommnung, Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benuzte Einwirkung andrer auf uns: und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft.

Um

Um dieſe Beſtimmung zu erreichen, und ſie immer mehr zu erreichen, dazu bedürfen wir einer Geſchicklichkeit, die nur durch Kultur erworben und erhöht wird, und zwar einer Geſchicklichkeit von zweierlei Art: eine Geſchicklichkeit zu Geben, oder auf andere, als auf freie Weſen zu wirken, und einer Empfänglichkeit zu Nehmen, oder aus den Wirkungen anderer auf uns den beſten Vortheil zu ziehen. Von beiden werden wir an ſeinem Orte beſonders reden. Beſonders die lezere muß man ſich auch neben einem hohen Grade der erſtern zu erhalten ſuchen; oder man bleibt ſtehen und geht dadurch zurück. Selten iſt Jemand ſo vollkommen, daß er nicht faſt durch jeden andern wenigſtens von irgend einer, vielleicht unwichtig ſcheinenden, oder überſehenen Seite ſollte ausgebildet werden können.

Ich kenne wenig erhabnere Ideen M. H. als die Idee dieſes allgemeinen Einwirkens des ganzen Menſchengeſchlechts auf ſich ſelbſt, dieſes unaufhörlichen Lebens und Strebens, dieſes eifrigen Wettſtreits zu Geben und zu Nehmen, das edelſte, was dem Menſchen zu

Theil

Theil werden kann, dieſes allgemeinen Eingreifens zahlloſer Räder in einander, deren gemeinſame Triebfeder die Freiheit iſt, und der ſchönen Harmonie, die daraus entſteht. Wer du auch ſeyſt, ſo kann jeder ſagen, du, der du nur Menſchen Antlitz trägſt, du biſt doch ein Mitglied dieſer großen Gemeine; durch welch unzählige Mittelglieder die Wirkung auch fortgepflanzt werde — ich wirke darum doch auch auf dich, und du wirkſt darum doch auch auf mich; keiner, der nur das Gepräge der Vernunft, ſey es auch noch ſo roh ausgedrückt, auf ſeinem Geſichte trägt, iſt vergebens für mich da. Aber ich kenne dich nicht, noch kennſt du mich — O, ſo gewiß wir den gemeinſchaftlichen Ruf haben, gut zu ſeyn, und immer beſſer zu werden — ſo gewiß — und daure es Millionen und Billionen Jahre — was iſt die Zeit? — ſo gewiß wird einſt eine Zeit kommen, da ich auch dich in meinen Wirkungskreiß mit fortreiſſen werde, da ich auch dir werde wohlthun, und von dir Wohlthaten empfangen können, da auch an dein Herz das meinige durch das ſchönſte Band des gegenſeitigen freien Gebens und Nehmens geknüpft ſein wird.

Dritte Vorlesung.

Ueber die Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft.

Theil werden kann, dieſes allgemeinen Eingrei-
fens zahlloſer Räder in einander, deren ge-
meinſame Triebfeder die Freiheit iſt, und der
ſchönen Harmonie, die daraus entſteht. Wer du
auch ſeyſt, ſo kann jeder ſagen, du, der du nur
Menſchen Antlitz trägſt, du biſt doch ein Mitglied
dieſer großen Gemeine; durch welch unzählige
Mittelglieder die Wirkung auch fortgepflanzt
werde — ich wirke darum doch auch auf dich,
und du wirkſt darum doch auch auf mich; keiner,
der nur das Gepräge der Vernunft, ſey es auch
noch ſo roh ausgedrückt, auf ſeinem Geſichte trägt,
iſt vergebens für mich da. Aber ich kenne dich nicht,
noch kennſt du mich — O, ſo gewiß wir den
gemeinſchaftlichen Ruf haben, gut zu ſeyn, und
immer beſſer zu werden — ſo gewiß — und daure
es Millionen und Billionen Jahre — was iſt die
Zeit? — ſo gewiß wird einſt eine Zeit kommen, da
ich auch dich in meinen Wirkungskreiß mit fort-
reiſſen werde, da ich auch dir werde wohlthun,
und von dir Wohlthaten empfangen können, da
auch an dein Herz das meinige durch das ſchönſte
Band des gegenſeitigen freien Gebens und
Nehmens geknüpft ſein wird.

Dritte Vorlesung.

Ueber die

Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft.

Die Beſtimmung des Menſchen an ſich, ſo wie die Beſtimmung des Menſchen in der Geſellſchaft ſind entwickelt. Der Gelehrte iſt nur inſofern ein Gelehrter, inwiefern er in der Geſellſchaft betrachtet wird. Wir könnten demnach jezt zu der Unterſuchung übergehen; welches iſt insbeſondere die Beſtimmung des Gelehrten in der Geſellſchaft? — Aber der Gelehrte iſt nicht bloß ein Mitglied in der Geſellſchaft; er iſt zugleich ein Glied eines beſondern Standes in derſelben. Wenigſtens redet man von einem Gelehrtenſtande; mit welchem Recht oder Unrecht wird ſich zu ſeiner Zeit zeigen?

Unſere

Unsere Hauptuntersuchung — die über die Bestimmung des Gelehrten — sezt demnach ausser den beiden schon vollendeten — noch eine dritte voraus, die Untersuchung der wichtigen Frage: woher kommt überhaupt die Verschiedenheit der Stände unter den Menschen? oder auch, woher ist die Ungleichheit unter den Menschen entstanden?

Auch ohne vorhergegangene Untersuchung hört man es dem Worte: Stand schon an, daß es nicht Etwas von ohngefähr und ohne unser Zuthun entsprungenes, sondern Etwas durch freie Wahl nach einem Begriffe vom Zwecke festgesezes und angeordnetes bedeuten möge. Ungleichheit, die von ohngefähr und ohne unser Zuthun entstanden ist, physische Ungleichheit mag die Natur verantworten: Ungleichheit der Stände scheint eine moralische Ungleichheit zu seyn; über sie entsteht demnach ganz natürlich die Frage: mit welchem Recht giebt es verschiedene Stände?

Man hat schon oft versucht, diese Frage zu beantworten; man ist von Erfahrungsgrundsäzen

ſätzen ausgegangen, hat die mancherlei Zwe-
cke, die durch eine ſolche Verſchiedenheit ſich
erreichen — die mancherlei Vortheile, die da-
durch ſich gewinnen laſſen — rhapſodiſch auf-
gezählt, ſo wie man ſie aufgriff; — aber da-
durch wurde eher jede andere Frage, als die
aufgegebene beantwortet. Der Vortheil
einer gewiſſen Einrichtung für dieſen oder je-
nen, beweißt nicht ihre Rechtmäſig-
keit; und es war gar nicht die hiſtoriſche
Frage aufgegeben, welchen Zweck man wohl
bei jener Einrichtung gehabt haben möge,
ſondern die moraliſche, ob es erlaubt geweſen
ſey, eine ſolche Einrichtung zu treffen, was
auch immer ihr Zweck geweſen ſeyn möchte.
Die Frage hätte aus reinen Vernunftprinci-
pien, und zwar aus praktiſchen beantwortet
werden müſſen, und eine ſolche Beantwortung
iſt, ſoviel ich weiß, noch nie, auch nur ver-
ſucht worden. — Ich muß derſelben einige
allgemeine Sätze aus der Wiſſenſchaftslehre
vorausſchicken.

Alle

Alle Vernunftgesetze sind in dem Wesen unsres Geistes begründet; aber erst durch eine Erfahrung, auf welche sie anwendbar sind, gelangen sie zum empirischen Bewußtseyn, und je öfter der Fall ihrer Anwendung eintritt, desto inniger verweben sie sich mit diesem Bewußtseyn. So verhält es sich mit allen Vernunftgesetzen; — so verhält es sich insbesondere auch mit den praktischen — die nicht auf ein bloßes Urtheil, wie die theoretischen, sondern die auf eine Wirksamkeit ausser uns ausgehen, und sich dem Bewußtseyn unter der Gestalt von Trieben ankündigen. — Die Grundlage zu allen Trieben liegt in unserm Wesen; aber weiter auch nichts als eine Grundlage. Jeder Trieb muß durch die Erfahrung geweckt werden, wenn er zum Bewußtseyn gelangen; und durch häufige Erfahrungen von dergleichen Art entwickelt werden, wenn er zur Neigung — und die Befriedigung desselben zum Bedürfnisse werden soll. Die Erfahrung aber hängt nicht von uns selbst ab, mithin auch nicht das Erwachen

chen und die Entwickelung unſerer Triebe überhaupt.

Das unabhängige Nicht-Ich, als Grund der Erfahrung, oder die Natur iſt mannichfaltig; kein Theil derſelben iſt dem andern vollkommen gleich, welcher Saz ſich auch in der Kantiſchen Philoſophie behauptet und ſich eben in ihr ſtreng erweiſen läßt; es folgt daraus, daß ſie auch auf den menſchlichen Geiſt ſehr verſchieden einwirke, die Fähigkeiten und Anlagen deſſelben nirgends auf die gleiche Art entwickle. Durch dieſe verſchiedene Handlungsart der Natur werden die Individuen, und das, was man ihre beſondre empiriſche individuelle Natur nennt, beſtimmt; und wir können in dieſer Rückſicht ſagen: kein Individuum iſt dem andern in Abſicht ſeiner erwachten und entwickelten Fähigkeiten vollkommen gleich. — Hieraus entſteht eine phyſiſche Ungleichheit, zu der wir nicht nur nichts beigetragen haben, ſondern die wir auch durch unſre Freiheit nicht heben konnten: denn — ehe wir durch Freiheit dem Einfluße der Natur auf uns wit erſtehen können,

müſſen wir zum Bewußtſeyn und zum Gebrauche dieſer Freiheit gelangt ſeyn; wir können aber nicht anders dazu gelangen, als vermittelſt jener Erweckung und Entwickelung unſerer Triebe, die nicht von uns ſelbſt abhängt.

Aber das höchſte Geſez der Menſchheit und aller vernünftigen Weſen, das Geſez der völligen Uebereinſtimmung mit uns ſelbſt, der abſoluten Identität, inwiefern es durch Anwendung auf eine Natur poſitiv und material wird, fordert, daß in dem Individuum alle Anlagen gleichförmig entwickelt, alle Fähigkeiten zur höchſtmöglichen Vollkommenheit ausgebildet werden — eine Forderung, deren Gegenſtand das bloße Geſez nicht realiſiren kann, weil die Erfüllung derſelben, nach dem eben jezt geſagten, nicht vom bloßen Geſetze, noch von unſerm dadurch allerdings beſtimmbaren Willen, ſondern von der freien Naturwirkung abhängt.

Bezieht man dieſes Geſez auf die Geſellſchaft; ſezt man voraus, daß mehrere vernünftige

tige Weſen vorhanden ſind, ſo iſt in der Forderung, daß in Jedem alle ſeine Anlagen gleichförmig ausgebildet werden ſollen, zugleich die Forderung enthalten, daß alle die verſchiedenen vernünftigen Weſen auch unter ſich gleichförmig gebildet werden ſollen. — Sind die Anlagen aller an ſich gleich, wie ſie es ſind, da ſie ſich bloß auf die reine Vernunft gründen, ſollen ſie in allen auf die gleiche Art ausgebildet werden, welches der Inhalt jener Forderung iſt; ſo muß das Reſultat einer gleichen Ausbildung gleicher Anlagen allenthalben ſich ſelbſt gleich ſeyn; und wir kommen hier auf einem andern Wege wieder zu dem in der vorigen Vorleſung aufgeſtellten lezten Zwecke aller Geſellſchaft: der völligen Gleichheit aller ihrer Mitglieder.

Das bloße Geſez kann, wie ſchon in der vorigen Vorleſung auf einem andern Wege gezeigt worden, den Gegenſtand dieſer Forderung eben ſo wenig realiſiren, als den der obigen, auf welche die jetzige ſich gründet. Aber die

Freiheit des Willens soll und kann streben, um jenem Zwecke sich immer mehr zu nähern.

Und hier tritt denn die Wirksamkeit des gesellschaftlichen Triebes ein, der auf den gleichen Zweck ausgeht, und der das Mittel wird zu der geforderten Annäherung ins Unendliche. Der gesellschaftliche Trieb, oder der Trieb sich in Wechselwirkung mit freien vernünftigen Wesen — als solchen — zu setzen, faßt unter sich folgende beiden Triebe: den Mittheilungstrieb, d. i. den Trieb, Jemanden von derjenigen Seite auszubilden, von der wir vorzüglich ausgebildet sind, den Trieb, jeden andern Uns selbst, dem beßern Selbst in uns, soviel als möglich, gleich zu machen; und dann — den Trieb zu empfangen, d. i. den Trieb, sich von jedem von derjenigen Seite ausbilden zu lassen, von welcher er vorzüglich ausgebildet und wir vorzüglich ungebildet sind. — So wird durch Vernunft und Freiheit der Fehler, den die Natur gemacht hat, verbessert; die einseitige Ausbildung, die die Natur dem Individuum gab,

wird

wird Eigenthum des ganzen Geſchlechts; und das ganze Geſchlecht giebt dagegen dem Individuum die ſeinige; es giebt ihm, wenn wir vorausſetzen, daß alle unter den beſtimmten Naturbedingungen mögliche Individuen vorhanden ſind, alle unter dieſen Bedingungen mögliche Bildung. Die Natur bildete Jeden nur einſeitig, aber ſie bildete dennoch in allen Punkten, in denen ſie ſich mit vernünftigen Weſen berührte. Die Vernunft vereinigt dieſe Punkte, bietet der Natur eine feſt zuſammengedrängte und ausgedehnte Seite dar, und nöthigt dieſelbe, wenigſtens das Geſchlecht in allen ſeinen einzelnen Anlagen auszubilden, da ſie das Individuum ſo nicht bilden wollte. Für gleichmäßige Vertheilung der erlangten Bildung unter die einzelnen Glieder der Geſellſchaft hat die Vernunft durch jene Triebe ſchon ſelbſt geſorgt, und ſie wird weiter dafür ſorgen; denn bishieher geht das Gebiet der Natur nicht.

Sie wird ſorgen, daß jedes Individuum mittelbar aus den Händen der Geſellſchaft die ganze vollſtändige Bildung er-

hatte, die es unmittelbar der Natur nicht abgewinnen konnte. Die Gesellschaft wird die Vortheile aller Einzelnen, als ein Gemeingut, zum freien Gebrauche aller aufhäuffen, und sie dadurch um die Zahl der Individuen vervielfältigen; sie wird den Mangel der Einzelnen gemeinschaftlich tragen, und ihn dadurch auf eine unendlich kleine Summe zurückbringen. — Oder, daß ich das in der andern Formel ausdrücke, die für die Anwendung auf manche Gegenstände bequemer ist, — der Zweck aller Bildung der Geschicklichkeit ist der, die Natur, so wie ich diesen Ausdruck eben bestimmt habe, der Vernunft zu unterwerfen, die Erfahrung, insofern sie nicht von den Gesetzen unseres Vorstellungsvermögens abhängig ist, übereinstimmend mit unsern nothwendigen praktischen Begriffen von ihr zu machen. Also, die Vernunft liegt mit der Natur in einem stets dauernden Kampfe; dieser Krieg kann nie enden, wenn wir nicht Götter werden sollen; aber es soll und kann der Einfluß der Natur immer schwächer, die Herrschaft der Vernunft

immer

immer mächtiger werden; die leztere ſoll über die erſtere einen Sieg nach dem andern davon tragen. Nun mag Ein Individuum vielleicht in ſeinen beſondern Berührungspunkten die Natur mit Vortheil bekämpfen, dagegen aber wird es vielleicht in allen andern von derſelben unwiderſtehlich beherrſcht. Jezt ſteht die Geſellſchaft zuſammen, und ſteht für Einen Mann; was der Einzelne nicht konnte, werden durch vereinte Kräfte Alle vermögen. Jeder zwar kämpft einzeln, aber die Schwächung der Natur durch den gemeinſchaftlichen Kampf, und den Sieg, den jeder an ſeinem Theile einzeln davon trägt, kommt Allen zu ſtatten. — So entſteht demnach eben durch die phyſiſche Ungleichheit der Individuen eine neue Feſtigkeit für das Band, das Alle zu Einem Körper vereint; der Drang des Bedürfniſſes und der noch viel ſüßere Drang, den Bedürfniſſen abzuhelfen, ſchließt ſie inniger aneinander, und die Natur hat die Macht der Vernunft verſtärket, indem ſie dieſelbe ſchwächen wollte.

Bis hieher geht alles seinen natürlichen Gang: wir haben höchst verschiedene Charaktere, mannichfaltig der Art und dem Grade ihrer Ausbildung nach; aber wir haben noch keine verschiedenen Stände; denn wir haben noch keine besondere Bestimmung durch Freiheit, keine willkührliche Wahl einer besondern Art der Bildung, — aufweisen können. — Ich sagte: wir haben noch keine besondre Bestimmung durch Freiheit aufweisen können und man verstehe dieses nicht unrecht, und nicht halb. — Der gesellschaftliche Trieb überhaupt bezieht sich allerdings auf die Freiheit; er treibt blos, aber er nöthigt nicht. Man kann demselben widerstreben und ihn unterdrücken. Man kann aus menschenfeindlichem Egoismus sich überhaupt absondern, sich weigern, etwas von der Gesellschaft anzunehmen, um ihr nichts geben zu müssen; man kann aus roher Thierheit die Freiheit derselben vergessen und sie betrachten, als etwas, das unsrer bloßen Willkühr unterworfen ist; weil man sich selbst nicht anders betrachtet, als

unter-

unterworfen der Willkühr der Natur. — Aber davon ist hier nicht die Rede. Vorausgesezt, daß man nur überhaupt dem gesellschaftlichen Triebe gehorche, so ist es unter der Leitung desselben nothwendig, mitzutheilen, was man Gutes hat, an den, der dessen bedarf, — und anzunehmen das was uns mangelt, von dem, der es hat — Und es bedarf dazu keiner besondern Bestimmung oder Modifikation des gesellschaftlichen Triebes durch einen neuen Akt der Freiheit: und bloß dieses wollte ich sagen.

Der charakteristische Unterschied ist der: unter den bis jezt entwickelten Bedingungen gebe ich, als Individuum, mich der Natur zur einseitigen Entwickelung irgend einer besondern Anlage in mir hin, weil ich muß; ich habe dabei keine Wahl, sondern ich folge unwillkührlich ihrer Leitung; ich nehme alles was sie mir giebt, aber ich kann nicht nehmen, was sie nicht geben will; ich vernachläßige keine Gelegenheit, mich so vielseitig auszubilden, als ich kann; ich erschaffe bloß keine

Gele-

Gelegenheit, weil ich das nicht vermag. — Wähle ich im Gegentheil einen Stand — wenn nur ein Stand etwas durch freie Willkühr gewähltes seyn soll, wie er es doch wohl dem Sprachgebrauche nach seyn soll — wähle ich einen Stand, so muß ich freilich, um auch nur wählen zu können, vorher der Natur mich hingegeben haben — denn es müssen schon verschiedene Triebe in mir geweckt, verschiedene Anlagen in mir zum Bewußtseyn erhoben seyn; aber in der Wahl selbst beschließe ich doch von nun an, auf gewisse Veranlassungen, die mir die Natur etwa geben möchte, gar keine Rücksicht zu nehmen, um alle meine Kräfte und alle Begünstigungen der Natur zu Entwickelung einer Einzigen oder auch mehrerer bestimmten Fertigkeiten ausschließend anzuwenden: und durch die besondere Fertigkeit, zu deren Entwickelung ich mich durch freie Wahl widme, wird mein Stand bestimmt.

Es entsteht die Frage: soll ich einen bestimmten Stand wählen; oder, wenn ich nicht soll,

soll, darf ich ausschließend einem bestimmten Stande, d. i. einer einseitigen Ausbildung mich widmen? Wenn ich soll, wenn es unbedingte Pflicht ist, einen bestimmten Stand zu wählen, so muß sich aus dem höchsten Vernunftgesetze ein Trieb, der auf die Wahl eines Standes geht, ableiten lassen; wie sich in Absicht der Gesellschaft überhaupt ein solcher Trieb ableiten ließ; wenn ich bloß darf, so wird sich aus diesem Gesetze kein solcher Trieb, aber wohl eine Erlaubniß ableiten lassen; und für die Bestimmung des Willens zu der wirklichen Wahl des durch das Gesez bloß erlaubten muß sich ein empirisches Datum aufzeigen lassen, durch welches kein Gesez, sondern bloß eine Regel der Klugheit bestimmt wird. Wie es sich damit verhalte, wird sich aus der Untersuchung ergeben.

Das Gesez sagt: bilde alle deine Anlagen vollständig und gleichförmig aus, so weit du nur kannst; aber es bestimmt darüber nichts, ob ich sie unmittelbar an der Natur, oder mittelbar, durch Gemeinschaft mit andern üben soll. Hierüber ist demnach die Wahl völlig

meiner

meiner eigenen Klugheit überlaſſen. Das Geſez ſagt: unterwirf die Natur deinen Zwecken; aber es ſagt nicht, daß ich, wenn ich ſie auch für gewiſſe meiner Zwecke ſchon durch andre ſattſam gebildet antreffen ſollte, ſie dennoch weiter für alle mögliche Zwecke der Menſchheit bilden ſoll. Mithin verbietet das Geſez nicht, einen beſondern Stand zu wählen; — aber es gebietet es auch nicht, eben darum, weil es daſſelbe nicht verbietet. Ich bin auf dem Felde der freyen Willkühr; ich darf einen Stand wählen, und habe bey dem Entſchluſſe, nicht ob ich dieſen oder jenen beſtimmten Stand — davon werden wir ein andermal reden — ſondern, ob ich überhaupt einen Stand wählen ſoll oder nicht, mich nach ganz andern Beſtimmungsgründen, als ſolchen, die unmittelbar aus dem Geſetze abgeleitet ſind, umzuſehen.

Der Menſch wird, ſo wie die Sachen gegenwärtig ſtehen, in der Geſellſchaft gebohren; er findet die Natur nicht mehr roh, ſondern auf mannichfaltige Art ſchon für ſeine mögliche Zwecke vorbereitet. Er findet eine Menge

Men-

Menschen beschäftiget, in verschiedenen Zweigen dieselbe für den Gebrauch vernünftiger Wesen nach allen ihren Seiten zu bearbeiten. Schon vieles findet er gethan, das er ausser dem selbst hätte thun müssen. Er könnte vielleicht ein sehr angenehmes Daseyn haben, ohne überhaupt seine Kräfte selbst unmittelbar auf die Natur zu wenden, er könnte unter dem bloßen Genusse dessen, was die Gesellschaft schon gethan hat, und was sie insbesondere zu seiner eigenen Ausbildung thut, vielleicht eine gewisse Vollkommenheit erhalten. Aber das darf er nicht: er muß seine Schuld an die Gesellschaft abzutragen wenigstens suchen; er muß seinen Platz besetzen; er muß die Vollkommenheit des Geschlechts, das so vieles für ihn gethan hat, auf irgend eine Art höher zu bringen sich wenigstens bestreben.

Hierzu hat er zwei Wege: entweder er sezt sich vor, die Natur nach allen Seiten zu bearbeiten; aber dann würde er vielleicht sein ganzes Leben, und mehrere Leben, wenn er mehrere hätte, anwenden müssen, um sich auch nur

davon

davon die Kenntniß zu erwerben, was vor ihm schon durch andere geschehen und was zu thun übrig sey; und so wäre sein Leben, zwar nicht durch die Schuld seines bösen Willens, aber doch durch die Schuld seiner Unklugheit, für das Menschengeschlecht verlohren. Oder er ergreift irgend ein besonderes Fach, dessen vorläufige völlige Erschöpfung ihm etwa am nächsten liegt; für dessen Bearbeitung er etwa durch Natur und Gesellschaft schon vorher am meisten ausgebildet war, und widmet sich demselben ausschließend. Seine eigene Kultur für die übrigen Anlagen überläßt er der Gesellschaft, die er in seinem gewählten Fache zu kultiviren den Vorsaz, das Bestreben, den Willen hat: und so hat er sich einen Stand gewählt, und diese Wahl ist an sich völlig rechtmäsig. Doch steht auch dieser Akt der Freiheit, so wie alle unter dem Sittengesez überhaupt, insofern dasselbe Regulativ unsrer Handlungen ist, oder unter dem kategorischen Imperativ, den ich so ausdrücke: sey, in Absicht deiner Willensbestimmungen, nie in Widerspruch mit dir selbst ein

ein Geſez, welchem, in dieſer Formel ausgedrückt, jeder Genüge leiſten kann, da die Beſtimmung unſers Willens gar nicht von der Natur, ſondern lediglich von uns ſelbſt abhängt.

Die Wahl eines Standes iſt eine Wahl durch Freiheit; mithin darf kein Menſch irgend zu einem Stande gezwungen, oder von irgend einem Stande ausgeſchloſſen werden. Jede einzelne Handlung, ſo wie jede allgemeine Veranſtaltung, die auf einen ſolchen Zwang ausgeht, iſt unrechtmäßig; abgerechnet, daß es unklug iſt, einen Menſchen zu dieſem Stande zu zwingen oder von einem andern abzuhalten, weil keiner die beſondern Talente des andern vollkommen kennen kann, und dadurch oft ein Glied für die Geſellſchaft völlig verloren geht, daß es an den unrechten Plaz geſtellt wird — Dies abgerechnet, iſt es an ſich ungerecht; denn es ſezt unſere Handlung in Widerſpruch mit unſerm praktiſchen Begriffe von ihr. Wir wollten ein Glied der Geſellſchaft, und wir machen ein Werkzeug derſelben;

wir wollten einen freien Mitarbeiter an unſerm großen Plan, und wir machen ein gezwungenes leidendes Inſtrument deſſelben: wir tödten durch unſre Einrichtung den Menſchen in ihm ſoviel es an uns liegt, und vergehen uns an ihm und an der Geſellſchaft.

Es wurde ein beſtimmter Stand, die weitere Ausbildung eines beſtimmten Talents gewählt, um der Geſellſchaft dasjenige, was ſie für uns gethan hat, wiedergeben zu können; demnach iſt jeder verbunden, ſeine Bildung auch wirklich anzuwenden zum Vortheil der Geſellſchaft. Keiner hat das Recht, bloß für den eigenen Selbſtgenuß zu arbeiten, ſich vor ſeinen Mitmenſchen zu verſchließen, und ſeine Bildung ihnen unnütz zu machen; denn eben durch die Arbeit der Geſellſchaft iſt er in den Stand geſezt worden, ſie ſich zu erwerben, ſie iſt in einem gewiſſen Sinne ihr Produkt, ihr Eigenthum; und er beraubt ſie ihres Eigenthums, wenn er ihnen dadurch nicht nüzen will. Jeder hat die Pflicht, nicht nur überhaupt der Geſellſchaft nüzlich

seyn zu wollen; sondern auch seinem besten Wissen nach alle seine Bemühungen auf den lezten Zweck der Gesellschaft zu richten, auf den — das Menschengeschlecht immer mehr zu veredeln, d. i. es immer freier von dem Zwange der Natur, immer selbstständiger und selbstthätiger zu machen — und so entsteht denn durch diese neue Ungleichheit eine neue Gleichheit, nemlich ein gleichförmiger Fortgang der Kultur in allen Individuen.

Ich sage nicht, daß es immer so ist, wie ich es jezt geschildert habe; aber so sollte es nach unsern praktischen Begriffen von der Gesellschaft und den verschiedenen Ständen in derselben seyn, und wir können, und sollen arbeiten, um zu machen, daß es so werde. — Wie kräftig besonders der gelehrte Stand für diesen Zweck wirken könne, und wie viel Mittel dazu in seiner Macht seyen, werden wir zu seiner Zeit sehen.

Wenn wir die entwickelte Idee auch nur ohne alle Beziehung auf uns selbst betrachten, so erblicken wir doch wenigstens ausser uns

eine Verbindung, in der keiner für ſich ſelbſt arbeiten kann, ohne für alle andere zu arbeiten, oder für den andern arbeiten, ohne zugleich für ſich ſelbſt zu arbeiten — indem der glückliche Fortgang Eines Mitgliedes glücklicher Fortgang für Alle, und der Verluſt des Einen Verluſt für Alle iſt: ein Anblick, der ſchon durch die Harmonie, die wir in dem allermannichfaltigſten erblicken, uns innig wohlthut und unſern Geiſt mächtig emporhebt.

Das Intereſſe ſteigt, wenn man einen Blick auf ſich ſelbſt thut und ſich als Mitglied dieſer großen innigen Verbindung betrachtet. Das Gefühl unſerer Würde und unſerer Kraft ſteigt, wenn wir uns ſagen, was jeder unter uns ſich ſagen kann: mein Daſeyn iſt nicht vergebens und zwecklos; ich bin ein nothwendiges Glied der großen Kette, die von Entwickelung des erſten Menſchen zum vollen Bewußtſeyn ſeiner Exiſtenz bis in die Ewigkeit hinausgeht; alles, was jemals groß und weiſe und edel unter den Menſchen war, — diejenigen Wohlthäter des Menſchengeſchlechts, deren Namen ich in der

Welt

Weltgeschichte aufgezeichnet lese, und die mehrern, deren Verdienste ohne ihre Namen vorhanden sind, — sie alle haben für mich gearbeitet; — ich bin in ihre Erndte gekommen; — ich betrete auf der Erde, die sie bewohnten, ihre Seegen verbreitenden Fußstapfen. Ich kann, sobald ich will, die erhabene Aufgabe, die sie sich aufgegeben hatten, ergreifen, unser gemeinsames Brudergeschlecht immer weiser und glücklicher zu machen; ich kann da fortbauen, wo sie aufhören mußten; ich kann den herrlichen Tempel, den sie unvollendet lassen mußten, seiner Vollendung näher bringen.

„Aber ich werde aufhören müssen wie sie;“ dürfte sich Jemand sagen. — O! es ist der erhabenste Gedanke unter allen: ich werde, wenn ich jene erhabene Aufgabe übernehme, nie vollendet haben; ich kann also, so gewiß die Uebernehmung derselben meine Bestimmung ist, ich kann nie aufhören zu wirken und mithin nie aufhören zu seyn. Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es

kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Daseyn keine Zeit bestimmt, — und ich bin ewig. Ich habe zugleich mit der Uebernehmung jener großen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel, vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle, — schäumet und tobet, und zerreibet im wilden Kampfe das lezte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; — mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder, als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.

Vierte

Vierte Vorlesung.

Ueber die

Bestimmung des Gelehrten.

Ich habe heute von der Beſtimmung des Gelehrten zu reden.

Ich befinde mich mit dieſem Gegenſtande in einer beſondern Lage. Sie alle, M. H., oder doch die meiſten unter ihnen haben die Wiſſenſchaften zur Beſchäftigung ihres Lebens gewählt, und ich — ſo wie Sie; Sie alle — ſo läßt ſich annehmen — wenden Ihre ganze Kraft an, um mit Ehre zum Gelehrten-Stande gezählet werden zu können; und ich habe gethan und thue das gleiche. Ich ſoll als Gelehrter vor angehenden Gelehrten von der Beſtimmung des Gelehrten reden. Ich ſoll den Gegenſtand gründlich unterſuchen; ihn, wenn ichs vermag, erſchöpfen; ich ſoll in der Dar-

ſtellung der Wahrheit nichts vergeben. Und wie, wenn ich eine ſehr ehrwürdige, ſehr erhabene, vor allen übrigen Ständen ſehr ausgezeichnete Beſtimmung für dieſen Stand aufſinde; werde ich ſie aufſtellen können, ohne die Beſcheidenheit zu verletzen, die übrigen Stände herabzuwürdigen, von Eigendünkel geblendet zu ſcheinen? — Aber ich rede als Philoſoph, dem es obliegt, jeden Begriff ſcharf zu beſtimmen. Was kann ich dagegen, daß eben dieſer Begriff im Syſtem an der Reihe iſt? Ich darf der erkannten Wahrheit nichts vergeben. Sie iſt immer Wahrheit und auch die Beſcheidenheit iſt ihr untergeordnet, und iſt eine falſche Beſcheidenheit, wo ſie ihr Eintrag thut. Laſſen Sie uns unſern Gegenſtand vors erſte kalt und ſo unterſuchen als ob er keine Beziehung auf uns hätte; ihn unterſuchen als einen Begriff aus einer uns völlig fremden Welt. Laſſen Sie uns unſre Beweiſe deſtomehr ſchärfen. Laſſen Sie uns nicht vergeſſen, was ich zu ſeiner Zeit gar nicht mit geringerer Kraft daraufſtellen denke: daß jeder

Stand

Stand nothwendig ist; jeder unsre Achtung verdient; daß nicht der Stand, sondern die würdige Behauptung desselben das Individuum ehrt; und daß Jeder nur insofern ehrwürdiger ist, inwiefern er der vollkommenen Erfüllung seines Platzes in der Reihe am nächsten kommt; — daß eben darum der Gelehrte Ursach hat, am allerbescheidensten zu seyn, weil ihm ein Ziel aufgesteckt ist, von dem er stets gar weit entfernt bleiben wird, — weil er ein sehr erhabnes Ideal zu erreichen hat, dem er gewöhnlich nur in einer großen Entfernung sich annähert. —

„Im Menschen sind mancherlei Triebe und Anlagen, und es ist die Bestimmung jedes Einzelnen, alle seine Anlagen, so weit er nur irgend kann, auszubilden. Unter andern ist in ihm der Trieb zur Gesellschaft; diese bietet ihm eine neue besondere Bildung dar, — die für die Gesellschaft — und eine ungemeine Leichtigkeit der Bildung überhaupt. Es ist dem Menschen darüber nichts vorgeschrieben — ob er alle seine Anlagen insgesammt unmittelbar

an

an der Natur, oder ob er ſie mittelbar durch die Geſellſchaft ausbilden wolle. Das erſtere iſt ſchwer, und bringt die Geſellſchaft nicht weiter; daher erwählt mit Recht jedes Individuum in der Geſellſchaft ſich ſeinen beſtimmten Zweig von der allgemeinen Ausbildung, überläßt die übrigen den Mitgliedern der Geſellſchaft und erwartet, daß ſie an dem Vortheil ihrer Bildung ihn werden Antheil nehmen laſſen, ſo wie er an der ſeinigen ſie Antheil nehmen läßt; und das iſt der Urſprung und der Rechtsgrund der Verſchiedenheit der Stände in der Geſellſchaft."

Dieſes ſind die Reſultate meiner bisherigen Vorleſungen. Einer Eintheilung der verſchiedenen Stände nach reinen Vernunftbegriffen, welche recht wohl möglich iſt, müßte eine erſchöpfte Aufzählung aller natürlichen Anlagen und Bedürfniſſe des Menſchen, (nicht etwa ſeiner bloß erkünſtelten Bedürfniſſe) zum Grunde gelegt werden. — Der Kultur jeder Anlage — oder was das gleiche heißt — der Befriedigung jedes natürlichen, auf einen im

Menſchen

Menschen ursprünglich liegenden Trieb gegründeten Bedürfnisses, kann ein besonderer Stand gewidmet werden. Wir behalten uns diese Untersuchung bis zu einer andern Zeit vor; um in gegenwärtiger Stunde eine uns näher liegende zu unternehmen.

Wenn die Frage über die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer nach obigen Grundsätzen eingerichteten Gesellschaft entstünde — und jede Gesellschaft richtet sich durch die natürlichen Triebe des Menschen ohne alle Leitung und völlig von selbst gerade so ein, wie aus unserer Untersuchung über den Ursprung der Gesellschaft erhellet — wenn, sage ich, jene Frage entstünde, so würde die Beantwortung derselben die Untersuchung folgender Frage voraussetzen: ist in der gegebenen Gesellschaft für die Entwickelung und Befriedigung aller Bedürfnisse, und zwar für die gleichförmige Entwickelung und Befriedigung aller, gesorgt? Wäre dafür gesorgt, so wäre die Gesellschaft, als Gesellschaft, vollkommen, das heißt nicht, sie erreichte ihr

Ziel,

Ziel, welches nach unſern ehemaligen Betrachtungen unmöglich iſt; ſondern ſie wäre ſo eingerichtet, daß ſie ihrem Ziele ſich nothwendig immer mehr annähern müßte; wäre dafür nicht geſorgt, ſo könnte ſie zwar wohl durch ein glückliches Ohngefähr auf dem Wege der Kultur weiter vorrücken; aber man könnte nie ſicher darauf rechnen; ſie könnte eben ſowohl durch ein unglückliches Ohngefähr zurückkommen. —

Die Sorge für dieſe gleichförmige Entwickelung aller Anlagen des Menſchen ſezt zuvörderſt die Kenntniß ſeiner ſämmtlichen Anlagen, die Wiſſenſchaft aller ſeiner Triebe und Bedürfniſſe, die geſchehene Ausmeſſung ſeines ganzen Weſens voraus. Aber dieſe vollſtändige Kenntniß des ganzen Menſchen gründet ſich ſelbſt auf eine Anlage, welche entwickelt werden muß; denn es giebt allerdings einen Trieb im Menſchen, zu wiſſen, und insbeſondere dasjenige zu wiſſen, was ihm Noth thut. Die Entwickelung dieſer Anlage aber erfordert alle Zeit und alle Kräfte eines Menſchen;

schen; giebt es irgend ein gemeinsames Bedürfniß, welches dringend fordert, daß ein besonderer Stand seiner Befriedigung sich widme, so ist es dieses. —

Nun aber würde die bloße Kenntniß der Anlagen und Bedürfnisse des Menschen, ohne die Wissenschaft sie zu entwickeln und zu befriedigen, nicht nur eine höchst traurige und niederschlagende; sie würde zugleich eine leere und völlig unnütze Kenntniß seyn. — Derjenige handelt sehr unfreundschaftlich gegen mich, der mir meinen Mangel zeigt, ohne mir zugleich die Mittel zu zeigen, wie ich meinen Mangel ersetzen könne; der mich zum Gefühl meiner Bedürfnisse bringt, ohne mich in den Stand zu setzen, sie zu befriedigen. Hätte er mich lieber in meiner thierischen Unwissenheit gelassen! — Kurz, jene Kenntniß würde nicht diejenige Kenntniß seyn, die die Gesellschaft verlangte, und um deren willen sie einen besondern Stand, der in dem Besitze von Kenntnissen wäre, haben mußte; denn sie zweckte nicht ab auf Vervoll-

kommnung

kommnung des Geſchlechts, und vermittelſt dieſer Vervollkommnung auf Vereinigung, wie ſie doch ſollte. — Mit jener Kenntniß der Bedürfniſſe muß demnach zugleich die Kenntniß der Mittel vereinigt ſeyn, wie ſie befriediget werden können; und dieſe Kenntniß fällt mit Recht dem gleichen Stande anheim, weil keine ohne die andere vollſtändig, noch weniger thätig und lebendig werden kann. Die Kenntniß der erſtern Art gründet ſich auf reine Vernunftſätze, und iſt philoſophiſch; die von der zweiten zum Theil auf Erfahrung, und iſt inſofern philoſophiſch-hiſtoriſch; (nicht bloß hiſtoriſch; denn ich muß ja die Zwecke, die ſich nur philoſophiſch erkennen laſſen, auf die in der Erfahrung gegebenen Gegenſtände beziehen, um die leztern als Mittel zur Erreichung der erſtern beurtheilen zu können.) — Dieſe Kenntniß ſoll der Geſellſchaft nüzlich werden; es iſt demnach nicht bloß darum zu thun, überhaupt zu wiſſen, welche Anlagen der Menſch an ſich habe, und durch welche Mittel über-

überhaupt man dieſelben entwickeln könne; eine ſolche Kenntniß würde noch immer gänzlich unfruchtbar bleiben. Sie muß noch einen Schritt weiter gehen, um den erwünſchten Nutzen wirklich zu gewähren. Man muß wiſſen, auf welcher beſtimmten Stufe der Kultur diejenige Geſellſchaft, deren Mitglied man iſt, in einem beſtimmten Zeitpunkte ſtehe, — welche beſtimmte Stufe ſie von dieſer aus zu erſteigen und welcher Mittel ſie ſich dafür zu bedienen habe. Nun kann man allerdings aus Vernunftgründen, unter Vorausſetzung einer Erfahrung überhaupt, vor aller beſtimmten Erfahrung vorher, den Gang des Menſchengeſchlechts berechnen; man kann die einzelnen Stufen ohngefähr angeben, über welche es ſchreiten muß, um bei einem beſtimmten Grade der Bildung anzulangen; aber die Stufe angeben, auf welcher es in einem beſtimmten Zeitpunkte wirklich ſtehe, das kann man ſchlechterdings nicht aus bloßen Vernunftgründen; darüber muß man die Erfahrung befragen; man muß die Begebenheiten der Vorwelt —

aber mit einem durch Philoſophie geläuterten Blicke — erforſchen; man muß ſeine Augen rund um ſich herum richten, und ſeine Zeitgenoſſen beobachten. Dieſer lezte Theil der für die Geſellſchaft nothwendigen Kenntniß iſt demnach blos hiſtoriſch.

Die drei angezeigten Arten der Erkenntniß, vereinigt gedacht — und auſſer der Vereinigung ſtiften ſie nur geringen Nutzen — machen das aus, was man Gelehrſamkeit nennt, oder wenigſtens ausſchließend nennen ſollte; und derjenige, der ſein Leben der Erwerbung dieſer Kenntniſſe widmet, heißt ein Gelehrter.

Eben nicht jeder einzelne muß, nach jenen drei Arten der Erkenntniß, den ganzen Umfang des menſchlichen Wiſſens umfaſſen — das würde gröſtentheils unmöglich, und eben darum, weil es unmöglich iſt; würde das Beſtreben darnach fruchtlos ſeyn und das ganze Leben eines Mitgliedes — das der Geſellſchaft nüzlich hätte werden können — ohne Gewinn für ſelbige verſchwenden. Einzelne mögen ſich einzelne Theile jenes Gebiets abſtecken;

ſtecken; aber jeder ſollte ſeinen Theil nach jenen drei Anſichten, philoſophiſch, philoſophiſch-hiſtoriſch und bloß hiſtoriſch bearbeiten. — Ich deute dadurch nur vorläufig an, was ich zu einer andern Zeit weiter ausführen werde; um vor der Hand wenigſtens durch mein Zeugniß zu betheuren, daß das Studium einer gründlichen Philoſophie die Erwerbung empiriſcher Kenntniſſe, wenn ſie nur gründlich ſind, gar nicht überflüßig macht, ſondern daß ſie vielmehr die Unentbehrlichkeit derſelben am überzeugendſten darthut. — Der Zweck aller dieſer Kenntniſſe nun iſt der oben angezeigte: vermittelſt derſelben zu ſorgen, daß alle Anlagen der Menſchheit gleichförmig, ſtets aber fortſchreitend, ſich entwickeln: und hieraus ergiebt ſich denn die wahre Beſtimmung des Gelehrtenſtandes: es iſt die oberſte Aufſicht über den wirklichen Fortgang des Menſchengeſchlechts im allgemeinen, und die ſtete Beförderung dieſes Fortgangs. — Ich thue mir Gewalt an, M. H. um von der erhabenen Idee

die jezt aufgestellt ist, meine Empfindung noch nicht fortreißen zu lassen: der Weg, der kalten Untersuchung ist noch nicht geendigt. Aber das muß ich doch im Vorbeigehen bemerklich machen, was diejenigen eigentlich thun würden, die den freien Fortgang der Wissenschaften zu hemmen suchten. Ich sage: thun würden; denn wie kann ich wissen, ob es dergleichen Leute giebt oder nicht? Von dem Fortgange der Wissenschaften hängt unmittelbar der ganze Fortgang des Menschengeschlechts ab. Wer jenen aufhält, hält diesen auf. — Und wer diesen aufhält, — welchen Charakter stellt derselbe öffentlich vor sein Zeitalter und vor die Nachwelt hin! Lauter als durch tausend Stimmen, durch Handlungen, ruft er der Welt und der Nachwelt in die betäubten Ohren: die Menschen um mich herum sollen, wenigstens so lange ich lebe, nicht weiser und besser werden; denn in ihrem gewaltsamen Fortgange würde auch ich, troz alles Widerstrebens, wenigstens in etwas mit fortgerissen werden; und dies verabscheue ich; ich will nicht erleuchteter

ich will nicht edler werden: Finsterniß und Verkehrtheit ist mein Element, und ich werde meine lezten Kräfte aufbieten, um mich nicht aus demselben verrücken zu lassen. — Alles kann die Menschheit entbehren; alles kann man ihr rauben, ohne ihrer wahren Würde zu nahe zu treten; nur nicht die Möglichkeit der Vervollkommnung. Kalt und schlauer als das menschenfeindliche Wesen, das uns die Bibel schildert, haben diese Menschenfeinde überlegt und berechnet, und aus der heiligsten Tiefe herausgesucht, wo sie die Menschheit angreifen müßten, um dieselbe im Keime zu zerdrücken und — sie haben es gefunden. — Die Menschheit wendet unwillig von ihrem Bilde sich weg. — Wir gehen zu unsrer Untersuchung zurück. —

Die Wissenschaft ist selbst ein Zweig der menschlichen Bildung; jeder Zweig derselben muß weiter gebracht werden, wenn alle Anlagen der Menschheit weiter ausgebildet werden sollen; es kommt demnach jedem Gelehrten, so wie jedem Menschen, der einen besondern

Stand gewählt hat, zu, daß er strebe, die Wissenschaft, und insbesondere den von ihm gewählten Theil der Wissenschaft weiter zu bringen; es kömmt ihm zu wie jedem Menschen in seinem Fache; ja es kömmt ihm weit mehr zu. Er soll über die Fortschritte der übrigen Stände wachen, sie befördern; und er selbst wollte nicht fortschreiten? Von seinem Fortschritte hängen die Fortschritte in allen übrigen Fächern der menschlichen Bildung ab; er muß ihnen immer zuvor seyn, um für sie den Weg zu bahnen, und ihn zu untersuchen, und sie auf denselben zu leiten; und er wollte zurückbleiben? Von dem Augenblick an hörte er auf zu seyn, was er seyn sollte; und da er nichts anders wäre, so wäre er gar nichts. — Ich sage nicht, daß jeder Gelehrter sein Fach wirklich weiter bringen müße; wenn er nun nicht kann? aber ich sage, daß er streben müsse, es weiter zu bringen; daß er nicht ruhen, — nicht glauben müsse, seiner Pflicht genüge gethan zu haben, bis er es weiter gebracht hat. So lange er lebt, könnte er doch

immer

immer noch es weiter bringen; übereilt ihn der Tod, ehe er seinen Zweck erreicht hat — nun wohl, so ist er für diese Welt der Erscheinungen seiner Pflichten entbunden und sein ernster Wille wird ihm für Erfüllung angerechnet. Gilt folgende Regel für alle Menschen, so gilt sie ganz besonders für den Gelehrten: der Gelehrte vergesse, was er gethan hat, sobald es gethan ist, und denke stets nur auf das, was er noch zu thun hat. Der ist noch nicht weit gekommen, für den sich sein Feld nicht bei jedem Schritte, den er in demselben thut, erweitert.

Der Gelehrte ist ganz vorzüglich für die Gesellschaft bestimmt: er ist, insofern er Gelehrter ist, mehr als irgend ein Stand, ganz eigentlich nur durch die Gesellschaft und für die Gesellschaft da; er hat demnach ganz besonders die Pflicht, die gesellschaftlichen Talente, Empfänglichkeit und Mittheilungsfertigkeit, vorzüglich und in dem höchstmöglichen Grade in sich auszubilden. Die Empfänglichkeit sollte in ihm, wenn er auf die

gehörige Art sich die gehörigen empirischen Kenntnisse erworben hat, schon vorzüglich ausgebildet seyn. Er soll bekannt seyn mit demjenigen in seiner Wissenschaft, was schon vor ihm da war: das kann er nicht anders als durch Unterricht — sey es nun mündlicher oder Bücherunterricht, — gelernt, nicht aber durch Nachdenken aus bloßen Vernunftgründen entwickelt haben. Aber er soll durch stetes Hinzulernen sich diese Empfänglichkeit erhalten; und sich vor der oft, und bisweilen bei vorzüglichen Selbstdenkern, vorkommenden gänzlichen Verschlossenheit vor fremden Meinungen und Darstellungsarten zu verwahren suchen; denn niemand ist so unterrichtet, daß er nicht immer noch hinzulernen könnte, und bisweilen noch etwas sehr nöthiges zu lernen hätte; und selten ist jemand so unwissend, daß er nicht selbst dem Gelehrtesten etwas sollte sagen können, was derselbe nicht weiß. Der Mittheilungsfertigkeit bedarf der Gelehrte immer; denn er besitzt seine Kenntniß nicht für sich selbst, sondern für die Gesellschaft. Diese hat

er

er von Jugend auf zu üben, ſie hat er in ſteter Thätigkeit zu erhalten; — durch welche Mittel, werden wir zu ſeiner Zeit unterſuchen.

Seine für die Geſellſchaft erworbene Kenntniß ſoll er nun wirklich zum Nutzen der Geſellſchaft anwenden; er ſoll die Menſchen zum Gefühl ihrer wahren Bedürfniſſe bringen, und ſie mit den Mitteln ihrer Befriedigung bekannt machen. Das heißt nun aber nicht, er ſoll ſich mit ihnen in die tiefen Unterſuchungen einlaſſen, die er ſelbſt unternehmen muſte, um etwas gewiſſes und ſicheres zu finden. Dann gienge er darauf aus, alle Menſchen zu ſo großen Gelehrten zu machen, als er etwa ſelbſt ſeyn mag; und das iſt unmöglich und zweckwidrig. Das übrige muß auch gethan werden; und dazu ſind andere Stände; und wenn dieſe, ihre Zeit gelehrten Unterſuchungen widmen ſollten, ſo würden auch die Gelehrten, bald aufhören müſſen, Gelehrte zu ſeyn. Wie kann und ſoll er denn aber ſeine Kenntniſſe verbreiten? Die Geſellſchaft

könnte ohne Zutrauen auf die Redlichkeit und Geschicklichkeit anderer nicht bestehen und dieses Zutrauen ist demnach tief in unser Herz geprägt; und wir haben es durch eine besondere Wohlthat der Natur nie in einem höhern Grade, als da wo wir der Redlichkeit und Geschicklichkeit des andern am dringendsten bedürfen. Er darf auf dieses Vertrauen zu seiner Redlichkeit und Geschicklichkeit rechnen, wenn er es sich erworben hat, wie er soll. — Ferner ist in allen Menschen ein Gefühl des Wahren, welches freilich allein nicht hinreicht, sondern entwickelt, geprüft, geläutert werden muß; und das eben ist die Aufgabe des Gelehrten. Es würde dem Ungelehrten nicht hinreichen, um ihn auf alle Wahrheiten zu führen, deren er bedürfte; aber wenn es nur sonst — und das geschieht oft gerade durch Leute, die sich zu den Gelehrten zählen — wenn es nur sonst nicht etwa künstlich verfälscht worden ist — wird es immer hinreichen, daß er die Wahrheit, wenn ein anderer ihn darauf hinführt, auch ohne diese Gründe für Wahrheit anerkenne. —

Auf

Auf dieſes Wahrheitsgefühl darf der Gelehrte gleichfalls rechnen — Alſo der Gelehrte iſt in ſoweit wir den Begriff deſſelben bis jezt entwickelt haben, ſeiner Beſtimmung nach der Lehrer des Menſchengeſchlechts.

Aber er hat die Menſchen nicht nur im allgemeinen mit ihren Bedürfniſſen und den Mitteln, dieſelben zu befriedigen, bekannt zu machen: er hat ſie insbeſondere zu jeder Zeit und an jedem Orte auf die eben jezt, unter dieſen beſtimmten Umſtänden eintretenden Bedürfniſſe und auf die beſtimmten Mittel, die jezt aufgegebenen Zwecke zu erreichen, zu leiten. Er ſieht nicht bloß das Gegenwärtige, er ſieht auch das Künftige; er ſieht nicht blos den jezigen Standpunkt, er ſieht auch, wohin das Menſchengeſchlecht nunmehr ſchreiten muß, wenn es auf dem Wege zu ſeinem lezten Ziele bleiben und nicht von demſelben abirren, oder auf ihm zurückgehen ſoll. Er kann nicht verlangen, es auf einmal bis zu dem Punkte fortzureiſſen, der etwa ihm in die Augen ſtralt; es kann ſeinen Weg nicht überſpringen;

gen: er hat nur zu sorgen, daß es nicht stille ste-
he und daß es nicht zurückgehe. In dieser
Rücksicht ist der Gelehrte der Erzieher der
Menschheit. — Ich merke hiebei ausdrücklich
an, daß der Gelehrte bey diesem Geschäft, so
wie bei allen seinen Geschäften unter dem Ge-
biete des Sittengesetzes, der gebotenen Ueber-
einstimmung mit sich selbst, stehe. Er wirkt
auf die Gesellschaft; diese gründet sich auf den
Begriff der Freiheit; sie und jedes Mitglied
derselben ist frei; und er darf sie nicht anders
behandeln als durch moralische Mittel. Der
Gelehrte wird nicht in die Versuchung kom-
men, die Menschen durch Zwangsmittel,
durch Gebrauch physischer Gewalt, zur Annah-
me seiner Ueberzeugungen zu bringen; gegen
diese Thorheit sollte man doch in unserm Zeit-
alter kein Wort mehr zu verlieren haben;
aber er soll sie auch nicht täuschen. Abge-
rechnet, daß er dadurch sich an sich selbst vergeht,
und daß die Pflichten des Menschen in jedem
Falle höher seyn würden, als die Pflichten des
Gelehrten; vergeht er dadurch sich zugleich ge-

gen

gen die Gesellschaft. Jedes Individuum in derselben soll aus freier Wahl und aus einer von ihm selbst als hinlänglich beurtheilten Ueberzeugung handeln; es soll sich selbst bei jeder seiner Handlungen als Mitzweck betrachten können: und als solcher von jedem Mitglied behandelt werden. Wer getäuscht wird, wird als bloßes Mittel behandelt.

Der lezte Zweck jedes einzelnen Menschen sowohl, als der ganzen Gesellschaft, mithin auch aller Arbeiten des Gelehrten an der Gesellschaft, ist sittliche Veredlung des ganzen Menschen. Es ist die Pflicht des Gelehrten, diesen lezten Zweck immer aufzustellen, und ihn bei allem, was er in der Gesellschaft thut, vor Augen zu haben. Niemand aber kann mit Glück an sittlicher Veredlung arbeiten, der nicht selbst ein guter Mensch ist. Wir lehren nicht blos durch Worte; wir lehren auch weit eindringender durch unser Beispiel; und jeder, der in der Gesellschaft lebt, ist ihr ein gutes Beispiel schuldig, weil die Kraft des Beispiels erst

durch

durch unſer Leben in der Geſellſchaft entſteht. Wie vielmehr iſt der Gelehrte dieß ſchuldig, der in allen Stücken der Kultur den übrigen Ständen zuvor ſeyn ſoll? Iſt er in dem erſten und höchſten, demjenigen, was auf alle Kultur abzweckt, zurück, wie kann er Muſter ſeyn, das er doch ſeyn ſoll; und wie kann er glauben, daß die andern ſeinen Lehren folgen werden, denen er vor aller Augen durch jede Handlung ſeines Lebens widerſpricht? (Die Worte, die der Stifter der chriſtlichen Religion an ſeine Schüler richtete, gelten ganz eigentlich für den Gelehrten: Ihr ſeyd das Salz der Erde; wenn das Salz ſeine Kraft verliert, womit ſoll man ſalzen? wenn die Auswahl unter den Menſchen verdorben iſt, wo ſoll man noch ſittliche Güte ſuchen? —) Alſo der Gelehrte in der lezten Rückſicht betrachtet, ſoll der ſittlich beſte Menſch ſeines Zeitalters ſeyn: er ſoll die höchſte Stufe der bis auf ihn möglichen ſittlichen Ausbildung in ſich darſtellen.

Dieß iſt unſre gemeinſchaftliche Beſtimmung, M. H., dieß unſer gemeinſchaftliches Schickſal. Ein glückliches Schickſal noch durch ſeinen beſondern Beruf beſtimmt zu ſeyn, dasjenige zu thun, was man ſchon um ſeines allgemeinen Berufs willen, als Menſch, thun müßte — ſeine Zeit und ſeine Kräfte auf nichts wenden zu ſollen als darauf, wozu man ſich ſonſt Zeit und Kraft mit kluger Kargheit abſparen müßte — zur Arbeit, zum Geſchäfte, zum einzigen Tagewerk ſeines Lebens zu haben, was andern ſüße Erholung von der Arbeit ſeyn würde! Es iſt ein ſtärkender ſeelenerhebender Gedanke, den jeder unter Ihnen haben kann, welcher ſeiner Beſtimmung werth iſt: auch mir an meinem Theile iſt die Kultur meines Zeitalters und der folgenden Zeitalter anvertraut; auch aus meinen Arbeiten wird ſich der Gang der künftigen Geſchlechter, die Weltgeſchichte der Nationen, die noch werden ſollen, entwickeln. Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugniß zu geben; an meinem Leben, und an meinen Schickſalen liegt nichts; an den Wirkungen

kungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Prieſter der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, alles für ſie zu thun und zu wagen, und zu leiden. Wenn ich um ihrer willen verfolgt und gehaßt werden, wenn ich in ihrem Dienſte gar ſterben ſollte — was thät ich dann ſonderliches, was thät ich dann weiter, als das, was ich ſchlechthin thun müßte? —

Ich weiß es, M. H.! wie viel ich jezt geſagt habe; ich weiß es eben ſo gut, daß ein entmanntes und nervenloſes Zeitalter dieſe Empfindung und dieſen Ausdruck derſelben nicht erträgt; daß es alles dasjenige, wozu es ſich nicht ſelbſt zu erheben vermag, mit ſchüchterner Stimme, durch welche die innere Schaam ſich verräth, Schwärmerei nennt, daß es mit Angſt ſeine Augen von einem Gemählde zurückreißt, in welchem es nichts ſieht, als ſeine Entnervung und ſeine Schande; daß alles ſtarke und erhebende einen ſolchen Eindruck auf daſſelbe macht, wie jede Berührung auf den an allen Gliedern Gelähmten: ich weiß das alles; aber ich weiß

auch,

auch, wo ich rede. Ich rede vor jungen Männern, die schon durch ihre Jahre vor dieser gänzlichen Nervenlosigkeit gesichert sind, und ich mögte neben und vermittelst einer männlichen Sittenlehre zugleich Empfindungen in ihre Seele senken, die sie auch in Zukunft vor derselben verwahren könnten. Ich gestehe es freimüthig, daß ich eben von diesem Punkte aus, auf den die Vorsehung mich stellte, etwas beitragen mögte, um eine männlichere Denkungsart, ein stärkeres Gefühl für Erhabenheit und Würde, einen feurigern Eifer seine Bestimmung auf jede Gefahr zu erfüllen, nach allen Richtungen hin, soweit die deutsche Sprache reicht, und weiter, wenn ich könnte, zu verbreiten; damit ich einst, wenn Sie diese Gegenden werden verlassen und sich nach allen Enden werden verstreuet haben, in Ihnen an allen Enden, wo Sie leben werden, Männer wüßte, deren auserwählte Freundin die Wahrheit ist; die an ihr hangen im Leben und im Tode; die sie aufnehmen, wenn sie von aller Welt ausgestoßen ist; die sie öffentlich in

Schuz nehmen, wenn ſie verläumdet und verläſtert wird; die für ſie den ſchlau verſteckten Haß des Großen, das fade Lächeln des Aberwitzes, und das bemitleidende Achſelzucken des Kleinſinns freudig ertragen. In dieſer Abſicht habe ich geſagt, was ich geſagt habe, und in dieſer Endabſicht werde ich alles ſagen, was ich unter Ihnen ſagen werde.

Fünfte Vorlesung.

Prüfung der Rousseauischen Behauptungen über den Einfluß der Künste und Wissenschaften auf das Wohl der Menschheit.

Für Entdeckung der Wahrheit ist die Bestreitung der entgegen gesezten Irrthümer von keinem beträchtlichen Gewinn. Ist nur einmal die Wahrheit von ihrem eigenthümlichen Grundsatze durch richtige Folgerungen abgeleitet; so muß alles, was derselben widerstreitet, nothwendig, auch ohne ausdrückliche Widerlegung, falsch seyn; und so wie man den ganzen Weg übersieht, den man gehen mußte, um zu einer gewissen Kenntniß zu kommen; so erblickt man auch leicht die Nebenwege, die von ihm ab auf irrige Meinungen führen, und

wird gar leicht im Stande seyn, jedem Irrenden ganz bestimmt den Punkt anzugeben, von welchem aus er sich verirrte. Denn jede Wahrheit kann nur aus Einem Grundsatze abgeleitet werden. Welches dieser Grundsatz für jede bestimmte Aufgabe sey, hat eine gründliche Wissenschaftslehre darzulegen. Wie aus jenem Grundsatze nun weiter gefolgert werden solle, wird durch die allgemeine Logik vorgeschrieben, und so läßt denn der wahre Weg sowohl als der Irrweg sich leicht entdecken.

Aber die Anführung entgegengesezter Meinungen ist von großem Gewinn für die deutliche und klare Darstellung der gefundenen Wahrheit. Durch Vergleichung der Wahrheit mit den Irrthümern wird man genöthigt, besser auf die unterscheidenden Merkmahle beider aufzumerken und sie sich mit schärferer Bestimmtheit und in größerer Klarheit zu denken. – Ich bediene mich dieser Methode, um Ihnen heute eine kurze und klare Uebersicht dessen zu geben, was ich Ihnen bisher in diesen Vorlesungen vorgetragen habe.

Ich

Ich habe die Bestimmung der Menschheit gesezt in den beständigen Fortgang der Kultur und die gleichförmige fortgesezte Entwicklung aller ihrer Anlagen und Bedürfnisse; und ich habe dem Stande, der über den Fortgang und die Gleichförmigkeit dieser Entwickelung zu wachen hat, einen sehr ehrenvollen Plaz in der menschlichen Gesellschaft angewiesen.

Dieser Wahrheit hat niemand bestimmter und mit scheinbarern Gründen und kräftigerer Beredsamkeit widersprochen, als Rousseau. Ihm ist das Fortrücken der Kultur die einzige Ursache alles menschlichen Verderbens. Nach ihm ist kein Heil für den Menschen als in dem Naturstande: und — was denn in seinen Grundsätzen ganz richtig folgt — derjenige Stand, der den Fortgang der Kultur am meisten befördert, der Gelehrtenstand, ist nach ihm die Quelle sowohl, als auch der Mittelpunkt alles menschlichen Elends und Verderbens. —

Einen solchen Lehrsaz trägt ein Mann vor, der seine geistigen Anlagen selbst bis zu einem

ſehr hohen Grade ausgebildet hatte. Mit aller Uebermacht, die dieſe ſeine vorzügliche Bildung ihm gab, arbeitet er, um wo möglich die geſammte Menſchheit von der Richtigkeit ſeiner Behauptung zu überzeugen, um ſie zu überreden, in jenen von ihm angeprieſenen Naturſtand zurück zu kehren. — Ihm iſt Rückkehr Fortgang; ihm iſt jener verlaſſene Naturſtand das lezte Ziel, zu welchem die jezt verdorbene und verbildete Menſchheit endlich gelangen muß. Er thut demnach gerade das, was wir thun; er arbeitet, um die Menſchheit nach ſeiner Art weiter zu bringen, und ihr Fortſchreiten gegen ihr lezтes höchſtes Ziel zu befördern. Er thut demnach gerade das, was er ſelbſt ſo bitter tadelt; ſeine Handlungen ſtehen mit ſeinen Grundſätzen in Widerſpruch.

Dieſer Widerſpruch iſt eben derſelbe, der auch in ſeinen Grundſätzen an ſich herrſcht. Was bewegte ihn doch zum Handeln als irgend ein Trieb in ſeinem Herzen? Hätte er dieſem Triebe nachgeforſcht und ihn neben den, der ihn zu ſeinem Irrthum führte, geſtellt, ſo

wäre

wäre Einheit und Uebereinſtimmung in ſeiner Handlungsart und in ſeiner Folgerungsart zugleich. — Löſen wir den erſten Widerſpruch, ſo haben wir zugleich den zweiten gelöſet; der Vereinigungspunkt des einen iſt zugleich der Vereinigungspunkt des zweiten. — Wir werden dieſen Punkt finden; wir werden den Widerſpruch löſen; wir werden Rouſſeau beſſer verſtehen, als er ſelbſt ſich verſtand und wir werden ihn in vollkommener Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt und mit uns antreffen.

Was mogte Rouſſeau wohl auf jenen ſonderbaren, theilweiſe zwar auch vor ihm von andern behaupteten, in ſeiner Allgemeinheit aber der gemeinen Meinung völlig widerſtreitenden Saz gebracht haben? Hatte er ihn etwa durch bloßes Raiſonnement aus einem höhern Grundſatze gefolgert? O nein! Rouſſeau iſt von keiner Seite aus bis zu den Gründen alles menſchlichen Wiſſens vorgedrungen; er ſcheint ſich niemals auch nur die Frage über dieſelben aufgeworfen zu haben. Was Rouſſeau

Wahres hat, gründet ſich unmittelbar auf ſein Gefühl; und ſeine Kenntniß hat daher den Fehler aller auf bloßes unentwickeltes Gefühl gegründeten Kenntniß, daß ſie theils unſicher iſt, weil man ſich über ſein Gefühl nicht vollſtändige Rechenſchaft ablegen kann; theils das Wahre mit dem Unwahren vermiſcht, weil ein auf ein unentwickeltes Gefühl gegründetes Urtheil immer als gleichbedeutend aufſtellt, was doch nicht gleichbedeutend iſt. Nemlich das Gefühl irrt nie, aber die Urtheilskraft irrt, indem ſie das Gefühl unrichtig deutet und ein gemiſchtes Gefühl für ein reines aufnimmt. — Von den unentwickelten Gefühlen aus, die Rouſſeau ſeinen Reflexionen zu Grunde legt, folgert er ſtets richtig; einmal in der Region des Vernunftſchluſſes angelangt iſt er mit ſich ſelbſt einig und reißt darum die Leſer, die mit ihm denken können, ſo unwiderſtehlich fort. Hätte er auch auf dem Wege der Folgerung dem Gefühle einen Einfluß verſtatten können, ſo würde daſſelbe ihn auf den richtigen Weg zurückgebracht haben,

von dem es selbst ihn erst abführte. Um weniger zu irren hätte Rousseau ein noch schärferer, oder ein minder scharfer Denker seyn müssen; und eben so muß man, um durch ihn sich nicht irre leiten zu lassen, entweder einen sehr hohen, oder einen sehr geringen Grad des Scharfsinns besitzen; entweder ganz Denker seyn, oder es gar nicht seyn. —

Abgesondert von der größern Welt, von seinem reinen Gefühl und von seiner lebhaften Einbildungskraft geleitet, hatte Rousseau sich ein Bild von der Welt und besonders von dem gelehrten Stande, dessen Arbeiten ihn vorzüglich beschäftigten, entworfen, wie sie seyn sollten und wie sie, wenn sie jenem gemeinsamen Gefühle folgten, nothwendig seyn müsten und würden. Er kam in die größere Welt; er richtete sein Auge rund um sich herum; und wie ward ihm, als er Welt und Gelehrte sah, wie sie wirklich waren! Er sah zu einer fürchterlichen Höhe gestiegen, was jeder, der seine Augen zum Sehen anwendet, allenthalben sehen kann — Menschen ohne Ahndung

ihrer

ihrer hohen Würde und des Gottesfunkens in ihnen, zur Erde niedergebeugt, wie die Thiere und an den Staub gefeſſelt; ſah ihre Freuden und ihre Leiden und ihr ganzes Schickſal, abhängig von der Befriedigung ihrer niedern Sinnlichkeit, deren Bedürfniß doch durch jede Befriedigung zu einem ſchmerzhaftern Grade ſtieg; ſah, wie ſie in Befriedigung dieſer niedern Sinnlichkeit nicht Recht noch Unrecht, nicht Heiliges noch Unheiliges achteten; wie ſie ſtets bereit waren, dem erſten Einfalle die geſammte Menſchheit aufzuopfern; ſah, wie ſie endlich allen Sinn für Recht und Unrecht verloren, und die Weisheit in die Geſchicklichkeit, ſeinen Vortheil zu erreichen, und die Pflicht in die Befriedigung ihrer Lüſte ſezten; — ſah zulezt, wie ſie in dieſer Erniedrigung ihre Erhabenheit, und in dieſer Schande ihre Ehre ſuchten; wie ſie verachtend auf die herabſahen, die nicht ſo weiſe und nicht ſo tugendhaft waren, als ſie: — — ſah — ein Anblick, den man nun endlich in Deutſchland auch haben kann — ſah diejenigen, welche die Lehrer und Erzieher der

Nation

Nation seyn sollten, herabgesunken zu den gefälligen Sklaven ihres Verderbens, diejenigen, die für das Zeitalter den Ton der Weisheit und des Ernstes angeben sollten, sorgfältig horchen auf den Ton, den die herrschendste Thorheit und das herrschendste Laster angab — hörte sie bei Richtung ihrer Untersuchungen fragen: nicht — ist das wahr und macht es gut und edel? — sondern: wird man es gern hören? nicht: was wird die Menschheit dadurch gewinnen? sondern: was werde ich dadurch gewinnen? wie viel Geld, oder welches Prinzen gnädiges Kopfnicken, oder welcher schönen Frau Lächeln? — sah auch sie in diese Denkungsart ihre Ehre setzen; sah sie mitleidig Achsel zucken über den Blödsinnigen, der nicht eben sowohl zu ahnden verstünde den Geist der Zeiten, als sie — sah Talent und Kunst und Wissen vereinigt zu dem elenden Zwecke, durch alle Genüsse abgenuzten Nerven noch einen feinern Genuß zu erzwingen; oder zu dem verabscheuungswürdigen Zwecke, das menschliche Verderben zu entschuldigen, zu rechtfertigen, zur Tu-

gend

gend zu erheben, alles vollends niederzureiſſen, was demſelben noch einen Damm in den Weg ſtellte — ſah endlich — und erfuhr es durch eigene unangenehme Erfahrung — jene Unwürdigen ſo tief geſunken, daß ſie die lezten Funken der Ahndung, daß es noch irgend eine Wahrheit gäbe, und die lezte Scheu davor verloren, daß ſie gänzlich unfähig wurden, ſich auf Gründe auch nur einzulaſſen, daß ſie, indem man ihnen dieſe Forderung noch in die Ohren ſchrie, ſagten: genug, es iſt nicht wahr, und wir wollen nicht, daß es wahr ſey — denn es iſt dabei nichts für uns zu gewinnen. — Das alles ſah er und ſein hochgeſpanntes und ſo getäuſchtes Gefühl empörte ſich. Mit tiefem Unwillen ſtrafte er ſein Zeitalter.

Verargen wir ihm dieſe Empfindlichkeit nicht! ſie iſt das Zeichen einer edlen Seele: wer das göttliche in ſich fühlt — oft wird er zur ewigen Vorſicht emporſeufzen: dies ſind alſo meine Brüder! dies die Geſellſchafter, die du mir auf den Weg des Erdenlebens gegeben haſt?

Ja!

Ja! ſie haben meine Geſtalt; aber unſere Geiſter und unſere Herzen ſind nicht verwandt; meine Worte ſind ihnen Worte aus einer fremden Sprache und mir die ihrigen; ich höre den Schall ihrer Töne, aber da iſt nichts in meinem Herzen, was denſelben einen Sinn geben könnte! O, ewige Vorſicht, warum lieſſeſt du mich unter ſolchen Menſchen geboren werden? oder wenn ich unter ihnen geboren werden ſollte, warum gabſt du mir dieſes Gefühl und dieſe treibende Ahndung von etwas beſſerm und höherm? warum machteſt du mich ihnen nicht gleich? warum machteſt du mich nicht zu einem niedrigen Menſchen, wie ſie es ſind? Ich würde dann vergnügt mit ihnen leben können. — Ihr habt gut ſeinen Gram ſchelten und ſein Misvergnügen tadeln, — ihr andern, die ihr alles gut ſeyn laßt; ihr habt gut jene Zufriedenheit ihm anpreiſen, mit der ihr euch alles gefallen laßt, und die Beſcheidenheit, mit der ihr die Menſchen nehmt, wie ſie ſind! Er würde ſo beſcheiden ſeyn, wie ihr, wenn er ſo wenig edle Bedürfniſſe hätte. Ihr

könnt

könnt euch auch nicht zu der Vorstellung eines bessern Zustands emporheben und für euch ist wirklich alles gut genug.

In dieser Fülle der bittern Empfindung nun war Rousseau nicht fähig, irgend etwas zu sehen, als den Gegenstand, der sie erregt hatte. Die Sinnlichkeit herrschte; das war die Quelle des Uebels; nur diese Herrschaft der Sinnlichkeit wollte er aufgehoben wissen, auf jede Gefahr, koste es, was es wolle. — Was Wunder, daß er auf das entgegengesezte Aeusserste verfiel? — Die Sinnlichkeit soll nicht herrschen; — sie herrscht sicher nicht, wenn sie überhaupt getödtet wird, wenn sie gar nicht da ist, oder gar nicht entwickelt, gar nicht zu Kräften gekommen ist. — Daher Rousseaus Naturstand.

In seinem Naturstande sollen die eigenthümlichen Anlagen der Menschheit noch nicht ausgebildet, sie sollen nicht einmal angedeutet seyn. Der Mensch soll keine andern Bedürfnisse haben, als die seiner animalischen Natur; er soll leben wie das Thier auf der Weide neben ihm. —

Es

Es ist wahr, daß in diesem Zustande keins der Laster statt finden würde, die Rousseaus Gefühl so sehr empörten; der Mensch wird essen, wenn ihn hungert und trinken, wenn ihn dürstet, was er zuerst vor sich finden wird; und wenn er gesättiget ist, wird er kein Interesse haben, den andern derjenigen Nahrung zu berauben, die er selbst nicht brauchen kann. Wenn er satt ist, so wird vor ihm jedweder ruhig essen und trinken können, was und wie viel er will; denn er bedarf jezt eben Ruhe, und hat nicht Zeit, den andern zu stören. In der Aussicht in die Zukunft liegt der wahre Charakter der Menschheit; sie ist zugleich die Quelle aller menschlichen Laster. Leitet die Quelle ab, und es ist kein Laster mehr da; und Rousseau leitet sie durch seinen Naturstand wirklich ab.

Aber zugleich ist es wahr, daß der Mensch so gewiß er ein Mensch und kein Thier ist, — nicht bestimmt ist, in diesem Zustande zu bleiben. Das Laster wird durch ihn freilich aufgehoben, aber mit ihm auch die Tugend und überhaupt die Ver-

nunft. Der Menſch wird ein vernunftloſes Thier; es gibt eine neue Thiergattung: Menſchen gibt es dann gar nicht mehr.

Ohne Zweifel handelt Rouſſeau ehrlich mit den Menſchen, und ſehnte ſich ſelbſt in dieſem Naturſtande zu leben, den er andern mit ſo großer Wärme anprieß, — und allerdings zeigt dieſe Sehnſucht ſich durch alle ſeine Aeußerungen hindurch. Wir könnten ihm die Frage vorlegen: was war es doch eigentlich, was Rouſſeau in dieſem Naturſtande ſuchte? — Er fühlte ſich ſelbſt durch mannichfaltige Bedürfniſſe eingeſchränkt, niedergedrückt, und — was den gewöhnlichen Menſchen freilich das kleinſte Uebel iſt, aber einen Mann, wie er war, am bitterſten drückte — er war durch dieſe Bedürfniſſe ſelbſt ſo oft von der Bahn der Rechtſchaffenheit und der Tugend abgeleitet worden. Lebte er im Naturſtande, dachte er, ſo hätte er alle dieſe Bedürfniſſe nicht und ſo mancher Schmerz über Nichtbefriedigung, und ſo mancher noch bittrer Schmerz über Befriedigung derſelben durch Unehre, wäre

ihm

ihm erspart worden. Er wäre vor sich selbst in Ruhe geblieben. — Er fand durch andere in allen Stellen sich gedrückt, weil er der Befriedigung ihrer Bedürfnisse im Wege stand. Die Menschheit ist nicht umsonst und vergebens böse, glaubte Rousseau und wir mit ihm: keiner von allen, die ihn beleidigten, würde ihn beleidigt haben, wenn er nicht jene Bedürfnisse gefühlt hätte. Hätte alles um ihn herum im Naturstande gelebt, so würde er vor andern in Ruhe geblieben seyn. — Also Rousseau wollte ungestörte Ruhe von innen und von aussen? — Wohl! aber nun fragen wir ihn weiter, wozu wollte er doch diese ungestörte Ruhe anwenden? — Ohne Zweifel dazu, wozu er diejenige, die ihm dennoch zu Theil wurde, wirklich anwandte: zum Nachdenken über seine Bestimmung und seine Pflichten, um dadurch sich selbst und seine Mitbrüder zu veredlen? Aber wie hätte er dieses doch in jenem Zustande der Thierheit, den er annahm, — wie hätte er es ohne die vorhergegangene Ausbildung, die er nur im Stande der Kultur erhalten

konnte, vermogt? Also er versezte unvermerkt sich und die ganze Gesellschaft mit der ganzen Ausbildung, die sie nur durch das Herausschreiten aus dem Stande der Natur erhalten konnte, in denselben; er nahm unvermerkt an, daß sie schon aus demselben herausgetreten seyn und den ganzen Weg der Bildung durchlaufen haben sollte; und doch nicht herausgetreten seyn und nicht ausgebildet seyn sollte: und so sind wir denn unvermerkt bei Rousseaus Fehlschlusse angekommen und können jezt sein Paradoxon völlig und mit leichter Mühe lösen.

Rousseau wollte nicht in Absicht der geistigen Ausbildung, sondern blos in Absicht der Unabhängigkeit von den Bedürfnissen der Sinnlichkeit den Menschen in den Naturstand zurückversetzen. Und es ist allerdings wahr, daß so wie der Mensch seinem höchsten Ziele sich mehr nähert, es ihm immer leichter werden muß, seine sinnlichen Bedürfnisse zu befriedigen; daß es stets weniger Mühe und Sorge machen muß, sein Leben durch die Welt

hinzu-

hinzubringen; daß die Fruchtbarkeit des Bodens sich vermehren, das Klima stets milder werden, eine unzählige Menge neuer Entdeckungen und Erfindungen gemacht werden müßen, um den Unterhalt zu vervielfältigen und zu erleichtern; daß ferner, so wie die Vernunft ihre Herrschaft verbreiten wird, der Mensch stets weniger bedürfen wird, nicht — wie im rohen Naturstande, weil er die Annehmlichkeit desselben nicht kennt — sondern, weil er sie entbehren kann; er wird immer gleich bereit seyn, das beste mit Geschmack zu genießen, wenn er es ohne Verletzung seiner Pflichten haben kann, und alles zu entbehren, was er nicht mit Ehren haben kann. Wird dieser Zustand als idealisch gedacht, — in welcher Absicht er unerreichbar ist, wie alles Idealische, — so ist er das goldene Zeitalter des Sinnengenusses ohne körperliche Arbeit, den die alten Dichter beschreiben. Vor uns also liegt, was Rousseau unter dem Namen des Naturstandes, und jene Dichter unter der Benennung des goldenen Zeitalters, hinter uns setzen. (Es ist —

im Vorbeigehen sei dies erinnert — überhaupt eine besonders in der Vorwelt häufig vorkommende Erscheinung, daß das, was wir werden sollen, geschildert wird, als etwas, das wir schon gewesen sind, und daß das, was wir zu erreichen haben, vorgestellt wird als etwas Verlornes; eine Erscheinung, die ihren guten Grund in der menschlichen Natur hat, und die ich einst bei einer schicklichen Gelegenheit aus ihr erklären werde.)

Rousseau vergißt, daß die Menschheit diesem Zustande nur durch Sorge, Mühe und Arbeit sich nähern kann und nähern soll. Die Natur ist roh und wild ohne Menschenhand, und sie sollte so seyn, damit der Mensch gezwungen würde aus dem unthätigen Naturstande herauszugehen, und sie zu bearbeiten, — damit er selbst aus einem bloßen Naturprodukte ein freies vernünftiges Wesen würde. — Er geht gewiß heraus; er bricht auf jede Gefahr den Apfel der Erkenntniß; denn unvertilgbar ist ihm der Trieb eingepflanzt, Gott gleich zu seyn. Der erste Schritt aus diesem Zustande

führt

führt ihn zu Jammer und Mühseeligkeit. Seine Bedürfnisse werden entwickelt; sie heischen stechend ihre Befriedigung; aber der Mensch ist von Natur faul und träge, nach Art der Materie, aus der er entstanden ist. Da entsteht der harte Kampf zwischen Bedürfniß und Trägheit; das erstere siegt, aber die leztere klagt bitterlich. Da bauet er im Schweiße des Angesichts das Feld, und zürnt, daß es auch Dornen und Disteln trägt, welche er ausreuten muß. — Nicht das Bedürfniß ist die Quelle des Lasters; es ist Antrieb zur Thätigkeit und zur Tugend; die Faulheit ist die Quelle aller Laster. Soviel, als immer möglich, zu genießen, und so wenig, als immer möglich, zu thun — das ist die Aufgabe der verdorbenen Natur; und die mancherlei Versuche, welche gemacht werden, um sie zu lösen, sind die Laster derselben. Es ist kein Heil für den Menschen, ehe nicht diese natürliche Trägheit mit Glück bekämpft ist, und ehe nicht der Mensch in der Thätigkeit, und allein in der

Thätig-

Thätigkeit seine Freuden und all seinen Genuß findet. Dazu ist das schmerzhafte, das mit dem Gefühl des Bedürfnisses verbunden ist. Es soll uns zur Thätigkeit reizen.

Das ist die Absicht alles Schmerzes; das ist insbesondere auch die Absicht desjenigen Schmerzes, der uns bei jenem Anblick der Unvollkommenheit, der Verdorbenheit und des Elendes unserer Mitmenschen überfällt. Wer diesen Schmerz und jenen bittern Unwillen nicht fühlt, ist ein gemeiner Mensch. Wer ihn fühlt, soll suchen, sich desselben zu entledigen dadurch, daß er alle seine Kraft anwendet, um in seiner Sphäre und rund um sich herum zu bessern, so viel er kann. Und gesezt, seine Arbeit fruchtete gar nichts; er sähe keinen Nutzen davon, so macht doch schon das Gefühl seiner Thätigkeit, der Anblick seiner eigenen Kraft, die er im Kampfe gegen das allgemeine Verderben aufbietet, ihn jenen Schmerz vergessen. — Hierin fehlte Rousseau. Er hatte Energie; aber mehr Energie des Leidens als der Thätigkeit; er fühlte stark das Elend der Menschen;

aber

aber er fühlte weit weniger ſeine eigene Kraft, demſelben abzuhelfen; und ſo, wie er ſich fühlte, ſo beurtheilte er andere; wie er ſich zu dieſem ſeinen beſondern Leiden verhielt, ſo verhielt nach ihm die ganze Menſchheit ſich zu ihrem gemeinſamen Leiden. Er berechnete das Leiden; aber er berechnete nicht die Kraft, welche das Menſchengeſchlecht in ſich hat, ſich zu helfen.

Friede ſey über ſeiner Aſche und Seegen über ſeinem Andenken! — Er hat gewirkt. Er hat Feuer in manche Seele gegoſſen, die weiter führte, was er anfieng. Aber er wirkte, faſt ohne ſeiner Selbſtthätigkeit ſich ſelbſt bewußt zu ſeyn. Er wirkte, ohne andre zum Wirken aufzurufen; ohne ihr Wirken gegen die Summe des gemeinſamen Uebels und Verderbens zu berechnen. Dieſer Mangel des Strebens zur Selbſtthätigkeit herrſcht durch ſein ganzes Ideenſyſtem. Er iſt der Mann der leidenden Empfindlichkeit, nicht zugleich des eigenen thätigen Widerſtrebens gegen ihren Eindruck. — Seine durch Leiden-

schaft irre geführten Liebenden werden tugendhaft; aber sie werden es auch blos, ohne daß wir recht sehen, wie? Den Kampf der Vernunft gegen die Leidenschaft, den allmähligen, langsamen mit Anstrengung und Mühe und Arbeit errungenen Sieg, — das interessanteste und lehrreichste, was wir sehen könnten — verbirgt er vor unsern Augen. — Sein Zögling entwickelt sich von sich selbst. Der Führer desselben thut nicht viel mehr, als daß er die Hindernisse seiner Bildung entfernt, und läßt übrigens die gütige Natur walten. Sie wird auch immerfort ihn unter ihrer Vormundschaft erhalten müssen. Denn Thatkraft, Feuer, festen Entschluß gegen sie zu kriegen und sie zu unterjochen hat er ihm nicht beigebracht. Er wird unter guten Menschen gut seyn; aber unter bösen — und wo sind nicht die meisten böse? — wird er unsäglich leiden. — So schildert Rousseau durchgängig die Vernunft in der Ruhe, aber nicht im Kampfe; er schwächt die Sinnlichkeit, statt die Vernunft zu stärken.

Ich

Ich habe gegenwärtige Unterſuchung übernommen, um jenes berüchtigte Paradoxon, das unſerm Grundſatze gerade gegenüber ſteht, zu löſen; aber nicht darum allein. Ich wollte Ihnen zugleich an dem Beiſpiele eines der größten Männer unſers Jahrhunderts zeigen, wie Sie nicht ſeyn ſollten; ich wollte Ihnen aus ſeinem Beiſpiele eine für Ihr ganzes Leben richtige Lehre entwickeln. — Sie unterrichten ſich jezt durch philoſophiſche Unterſuchungen, wie die Menſchen ſeyn ſollen, mit denen ſie überhaupt noch in keiner ſehr nahen, engen, unzertrennlichen Beziehung ſtehen. Sie werden in dieſe nähern Beziehungen mit ihnen kommen. Sie werden ſie ganz anders finden, als Ihre Sittenlehre ſie haben will. Je edler und beſſer Sie ſelbſt ſind, deſto ſchmerzhafter werden Ihnen die Erfahrungen ſeyn, die Ihnen bevorſtehen: aber laſſen Sie Sich durch dieſen Schmerz nicht überwinden; ſondern überwinden Sie ihn durch Thaten. Auf ihn iſt gerechnet; er iſt in dem Plane für die Verbeſſerung des Menſchengeſchlechts

mit

mit in Anſchlag gebracht. Hinſtehen und klagen über das Verderben der Menſchen, ohne eine Hand zu regen, um es zu verringern, iſt weibiſch. Strafen und bitter höhnen, ohne den Menſchen zu ſagen, wie ſie beſſer werden ſollen, iſt unfreundlich. Handeln! Handeln! das iſt es, wozu wir da ſind. Wollten wir zürnen darüber, daß andere nicht ſo vollkommen ſind, als wir, wenn wir nur vollkommener ſind? Iſt nicht eben dieſe unſre größere Vollkommenheit, der an uns ergangene Ruf, daß wir es ſind, die für die Vervollkommnung anderer zu arbeiten haben? Laſſen Sie uns froh ſeyn über den Anblick des weiten Feldes, das wir zu bearbeiten haben! Laſſen Sie uns froh ſeyn, daß wir Kraft in uns fühlen, und daß unſre Aufgabe unendlich iſt!

In der Verlagshandlung ſind noch folgende neue Bücher zu haben:

Homilien und Predigten von M. L. G. Bauer. 1 Band. 8. (16. gr.)

Die Liebhaber von Predigten werden in den gegenwärtigen Beſtimmtheit der Begriffe, richtige Anordnung der Materien, und fruchtbare Zuſammenſtellung der Sätze, mit Popularität verbunden, kurz alle diejenigen Eigenſchaften wiederfinden, die ſie in den frühern Schriften dieſes Verfaſſers zu finden gewohnt waren.

Grund-

Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer von Johann Gottlieb Fichte. 8. (1 Rthlr. 4. gr.)

Es ist überflüßig, einem Werk von Fichte einen Empfehlungsbrief mit in die Welt zu geben. Der Nahme des Verfassers der Kritik der Offenbarung bürgt für Produkte von hoher Vortreflichkeit und seltner Originalität. — Im gegenwärtigen Werke (mit dem die Einladungsschrift des Verfassers beim Antritt der Professur in Jena, über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, [Weimar 1794. 8.] in Verbindung stehet) ist nichts geringeres als ein Versuch enthalten, die Philosophie auf ganz neue und unbestreitbare Principien zurückzuführen — um dadurch einem Bedürfniß abzuhelfen, dessen Daseyn die Schriften neuerer Skeptiker, eines Maimon und Aeneſidemus fühlbar genug gemacht haben, und dessen Unbequemlichkeit den Philosophen Deutschlands längst von Reinhold mit den triftigsten Grün-

den

den ans Herz gelegt worden ist. Ob und inwiefern dem Verfasser sein Unternehmen gelungen sey? läßt sich freilich vor der Erscheinung des Ganzen nicht füglich beurtheilen. Indessen ist doch schon ein flüchtiges Studium des Werks hinreichend, in jedem sachkundigen Leser die Ueberzeugung hervorzubringen, daß wenn es irgend einem Sterblichen beschieden ist, für die Philosophie das zu werden, was Euclid für die Mathematik geworden ist, es Herrn Fichte beschieden sey. — Auf die gegenwärtige Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre wird künftige Ostern ein ausführliches System der theoretischen und praktischen Wissenschaftslehre folgen. Der Verfasser glaubt es übrigens seiner Achtung für das Publicum schuldig zu seyn, dieses Werk, welches im Verlauf seiner Vorlesungen entstanden ist, dem Publicum nicht anders, als mit der ausdrücklichen Erklärung zu übergeben, daß es in seinen eigenen Augen unvollendet ist. Erst in einigen Jahren hofft er es dem Publicum in einer seiner würdigen Gestalt vorlegen zu können. Einstweilen bittet er das Gan-

ze nur als Handschrift zu betrachten, die er zur Bequemlichkeit seiner Zuhörer lieber abdrucken, als abschreiben ließ, und die er folglich ungern vor das Tribunal der öffentlichen Kritik gezogen wissen mögte.

Materialien zur Beantwortung der künftigen Preisfrage: soll man Kinder mit in Gesellschaft nehmen? 8. (16 gr.)

Daß alle Bemühung des treflichsten Erziehers fruchtlos seyn müsse, so lange die Eltern sich kein Gewissen daraus machen, in Einer Stunde einzureissen, was jener kaum in zehen Stunden aufzubauen vermogte, ist eben so gewiß, als daß in den meisten unserer sogenannten Gesellschaften dem Erzieher mehr entgegen, als in die Hände gearbeitet wird. — Der Verfasser dieser Schrift — ein schon durch mehrere mit Beyfall aufgenommene Schriften vortheilhaft bekannter Prediger in Sachsen, dessen Talenten nur eine bessere Lage und ein größerer Wir-

Wirkungskreiß zu wünſchen wäre — zeigt mit vieler Laune und Weltkenntniß den Nachtheil, der für die Bildung des Kopfes und des Herzens der Kinder aus dem Mitnehmen in Geſellſchaften entſtehen müſſe, wo die Eitelkeit durchgehends den Ton angiebt, wo das Kindiſche ernſthaft, und das Ernſthafte kindiſch behandelt wird, und wo niemand Charakter zeigt, als etwa der, deſſen Betragen man hinterdrein den Kindern als Exempel vorſtellt, wie das ihrige — nicht ſeyn ſoll. Wie wenig die Vortheile, die Kinder etwa aus Geſellſchaften mit nach Hauſe bringen mögen — feine Sitten und gute Lebensart — jenem Nachtheile das Gleichgewicht halten können, bemühet ſich der Verf. beſonders einleuchtend darzuthun. Er zeigt, daß ſich jene Vortheile auch auf einem andern weniger gefahrvollen Wege erhalten laſſen, und giebt endlich die Bedingungen an, unter welchen Kinder in Geſellſchaften allerdings mitgenommen werden dürfen.

Schilderungen oder Reisen eines Kosmopoliten. 8. (16 gr.)

Diejenigen, welche einen angenehmen, und doch zugleich lehrreichen Zeitvertreib suchen, werden diese Reisen mit Vergnügen lesen, und nicht ohne auf mannigfaltige Reflexionen geleitet zu seyn, aus der Hand legen. Der Styl des Verfassers ist eben so leicht, als sein Witz ungezwungen. Wenn er sich hätte überwinden können, einen witzigen Einfall eher als es hier zuweilen geschehen ist, zu verlassen, so würde dem Leser kaum etwas zu wünschen übrig bleiben.

Versuch einer Anweisung, wie man gutes Gesinde bekommen und erhalten kann. Ein Geschenk für Herrschaften, nebst einem nöthigen Anhange für diejenigen, welche Hofmeister halten. 8. (5 gr.)

Der Verfasser zeigt, daß an den meisten Klagen über schlechtes Gesinde die Herrschaften selbst

Schuld

Schuld ſind, und wenn ſie die hier gegebenen Vorſchriften nur befolgen wollen, ſo iſt kein Zweifel, daß künftig mehr Friede, und alſo auch mehr Zufriedenheit in dem Schooße der Familien wohnen werde, indem die Herrſchaften ihr Geſinde nicht ſowohl als Knechte und Mägde, ſondern vielmehr als die unterſten Mitglieder der Familie zu betrachten anfangen werden. Am Ende iſt eine Abhandlung angehängt, welche das Verhältniß des Informators zur Principalſchaft betrift — ein Verhältniß, deſſen wahre Gränzen zu beſtimmen um ſo weniger überflüßig ſeyn kann, je öfter ſie durch die ausſchweifenden Forderungen beyder Theile verrückt zu werden pflegen.

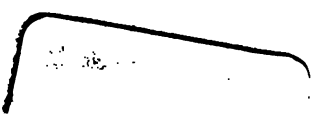
Joa. Ortw. Weſtenbergii ICti quondam apud Batavos celeberrimi opuſculorum academicorum faſciculus primus ob raritatem et praeſtantiam denuo edidit animadverſiones nonnullas adſperſit et praefatus eſt Joſ. Lud. Erw. Puittmannus Anteceſſor Lipſienſis. 8. (12. gr.)

Schon im Jahre 1746 u. f. kamen die größern Werke des ehemaligen berühmten

Hol-

Holländiſchen Rechtsgelehrten J. O. Weſtenbergs zu Hannover in 3 Theilen heraus. Der Herausgeber J. H. Jung hatte zwar die Abſicht auch die kleinern Weſtenbergiſchen Schriften in einem beſondern Bande zuſammendrucken zu laſſen, die auſſerordentliche Seltenheit dieſer Schriften aber verhinderte die Erfüllung dieſes Verſprechens. Gegenwärtig wird dieſem Mangel durch die Bemühung des Herrn Domherrn D. Püttmanns in Leipzig wenigſtens zum Theil abgeholfen. Dieſer erſte Faſcickel enthält die beiden Diſſ. de jurisprudentia Pauli Apoſtoli und de jure Rhadamanthi, welche leztere zumahl bisher ungemein ſelten geweſen iſt. Der zweite Faſcickel, der zu Oſtern 1795. erſcheinen ſoll, wird unter andern die gleichfalls überaus ſeltne Diſſ. de calculo Minervae enthalten.

Le Contr' eſpion, ou les clefs de toutes les correſpondances ſecrettes. à Paris. (In Commiſſion.) (6 gr.)

Zu einer Zeit, wo die von mehreren Orten her gehörten Nachrichten von Erbrechung und Unterſchla-

ſchlagung der Briefe das correſpondirende Publi-
cum zuweilen beſorgt machen können, und da
es ihm daran liegen muß, daß Briefe, im
Fall ſie von fremder Hand geöfnet werden, we-
nigſtens nicht geleſen werden können, iſt gewiß
ein Buch willkommen, in dem man eine unge-
mein deutliche Anweiſung zum leichten Chifriren
der Briefe findet. Einige hier gelehrte Arten
des Chifrirens, welchen am Ende auch noch der
Gebrauch und die Verfertigung der ſogenannten
ſympathetiſchen Dinten beygefügt iſt, ſind für
einen dritten, der den Schlüſſel nicht hat, ſchlech-
terdings unauflöslich.